Supplément à la « Vie Spirituelle »

1er Janvier 1938

ÉTUDES ET DOCUMENTS

Foi théologale et dons intellectuels

« Quicumque enim Spiritu Dei *aguntur*, ii sunt filii Dei » (Rom., VIII, 14).

« Ille Spiritus veritatis, docebit vos omnem veritatem » (Joan., XVI, 13).

Dans une précédente étude[1], nous avons maintenu très fermement jusqu'à présent la liaison entre la foi et la contemplation mystique, au point que, d'une façon, la définition de l'une convient à l'autre. Cela ne va pas toutefois à identifier purement et simplement foi et contemplation. De vrai, quand l'on parle de contemplation mystique, il s'agit bien de la foi, mais de la foi vive, perfectionnée par les dons intellectuels du Saint-Esprit : intelligence, science et sagesse.

Mais, sur ce point, il est facile de fausser la doctrine par excès et par défaut, par suite d'une égale méconnaissance de la nature de la foi et des dons. L'excès serait de donner aux dons une importance telle qu'ils sembleraient devoir remplacer totalement la foi et permettre une connaissance de Dieu totalement délivrée des conditions terrestres de la pensée humaine. Le défaut viendrait

1. Cf. *La Vie Spirituelle*, Supplément, 1er juin 1937, p. [141].

du rôle insuffisant accordé aux dons dans l'organisme surnaturel. Suivant la première direction, on aboutit à placer la contemplation mystique en dehors des voies ordinaires de la grâce sanctifiante et de la foi, et on la rapproche des charismes. Dans l'autre tendance, on réduit la vie mystique à la seule vie chrétienne commune, et à la seule grâce des vertus théologales. A un bout, brisant la continuité du dynanisme vital, on exige trop et l'on reporte à des sommets, en droit inaccessibles à tous, la perfection de la connaissance et de l'amour de Dieu, le jeu normal de nos puissances surnaturelles n'y suffisant pas... comme si la perfection de la grâce sanctifiante devait se trouver à côté et au-delà de cette même grâce. A l'autre bout, on mésestime la grandeur originale et la beauté particulière de la contemplation mystique... comme s'il était si universellement commun d'y parvenir. Certains auteurs, des psychologues, en arrivent ainsi à prendre à la lettre, et même à exagérer les déclarations et descriptions des mystiques, et ils parlent d'intuition, de perception immédiate de Dieu par l'âme : et, de fait, il n'y a plus de raison de s'arrêter une fois qu'on s'est libéré des lois normales. D'autres auteurs, pour éviter peut-être les excès des premiers et pour échapper à toutes les formes d'illuminisme et de quiétisme, ne comprenant pas que l'intelligence humaine a autre chose à faire que de toujours ratiociner avec des idées claires, manifestent leur antimysticisme en interprétant tellement le langage des mystiques qu'ils le purgent de données irrecevables, pensent-ils, ou qu'ils y trouvent seulement d'excellentes règles de conduite morale et d'ascétisme (et encore !), là où il faudrait voir l'expression de la perfection terrestre de la foi, de son normal et plénier développement avec l'aide des dons du Saint-Esprit [2]. Saint Thomas, lui, se garde d'édulcorer les dires d'un Denys, par exemple, comme il se garde de toute exagération : il ne sacrifie ni

2. On pressent toutes les conséquences pratiques de ces théories excessives ou défectueuses dans le fait de la direction des âmes...

la grâce ni l'état mystique. Il parle de « la grâce des vertus et des dons ». Outre qu'il ne consent, sous aucun prétexte, à ce que l'on méconnaisse les lois foncières de l'esprit humain, respectant la valeur propre de la foi et des dons et insistant sur leur ordre respectif, il fournit une solution équilibrée et satisfaisante, satisfaisante parce que délibérément et intelligemment réaliste.

Ainsi faut-il, d'une part, garder le primat de la vertu de foi sur les dons, et, d'autre part, accepter que, normalement, les dons perfectionnent la foi. D'où l'on doit conclure que l'acte de contemplation n'étant autre qu'un acte de la vertu de foi perfectionnée par les inspirations du Saint-Esprit se tient à l'intérieur de la sphère intentionnelle de la vertu théologale.

Dans cette étude, après avoir rappelé pourquoi et comment les vertus théologales sont supérieures aux dons, lesquels cependant par leur mode surhumain perfectionnent ces mêmes vertus, on montrera le point d'application des dons intellectuels à l'intérieur de la foi et, par rapport à l'intentionnel, de la connaissance théologale, qu'ils perfectionnent par leur mode surhumain.

Il y a bien, doit-on dire, une contemplation mystique, mais pas tellement extraordinaire qu'elle sorte de l'intentionnel de la foi.

I. — Les vertus théologales sont supérieures aux dons, lesquels, par leur mode surhumain, perfectionnent ces vertus

Perfection et primat des vertus théologales

« Les vertus théologales sont celles par lesquelles l'esprit de l'homme est uni à Dieu[3]. » Voilà, d'un mot, la haute perfection et l'éminente dignité de ces divines vertus. Elles inaugurent nos rapports avec Dieu en nous

3. Ia IIae, q. 68, a. 8.

conjoignant à Lui. De partout, Dieu entre dans la constitution des vertus théologales. Il est à la fois l'objet matériel et formel de la foi, disons-nous : je crois Dieu, je crois à Dieu. C'est encore Dieu que j'espère et de qui j'espère. Et j'aime Dieu de par son amour même. Les vertus théologales, ayant Dieu pour objet et pour fin, sont souveraines. Qu'y a-t-il de plus élevé que ce contact avec Dieu qu'elles procurent, que ce mouvement de fond vers Dieu, fin dernière surnaturelle, qu'elles assurent? Dès maintenant, j'ai directement prise sur mon Dieu. Je participe à sa connaissance par la foi, je le possède déjà par l'espérance, je l'aime comme un ami par la charité. Sa lumière, sa toute-puissance déifiante, son amour sont miens. Toute sa vie intime m'est donnée en communication, en participation; je pose des actes divins.

Des actes divins... et en même temps pleinement humains et vitalement produits par mon intelligence et ma volonté. Pierre Lombard, voulant sauvegarder l'excellence de la charité, pensait qu'en notre âme l'acte de dilection de Dieu provenait directement du Saint-Esprit comme d'un principe immédiat et proportionné. Saint Thomas, au nom des exigences de l'acte humain qui doit procéder activement et vitalement d'un principe intrinsèque, n'accepte pas cette position. « Mon » acte de charité ne vient pas immédiatement d'une opération divine, mais bien d'un principe intérieur distinct du Saint-Esprit, d'un « habitus » intermédiaire entre le Saint-Esprit et cet acte qui est mien. L'habitus établit entre nous et nos actes une proportion, une connaturalité. Il faut que les actes de vie divine jaillissent en nous de nous, une fois reçues de Dieu, bien entendu, les vertus théologales, vertus actives et proprement humaines. Autrement la vie surnaturelle serait du plaqué : ce ne serait pas « ma » vie qui serait surnaturalisée. En vérité, nos trois vertus théologales, vertus divines, sont bien à nous.

Imperfection des vertus théologales et nécessité des dons

Et voilà leur misère. Sans aucun doute, leur grandeur reconnue ne souffre aucun détriment de ce qu'il faut dire maintenant. Mais, après les avoir exaltées, il y a lieu de reconnaître leur infirmité. Du fait que ces puissances de vie divine sont en nous des puissances humaines, c'est-à-dire des puissances divines participées, dérivées, séparées de Dieu, principe suprême de la vie surnaturelle, de ce seul fait, elles apparaissent marquées d'une imperfection foncière. On ne possède pas pleinement, parfaitement, ce qu'on ne possède que par participation, par dérivation. Il faut maintenir que l'homme peut avoir personnellement une activité surnaturelle, théologale, oui; mais alors cette activité reste imparfaite. Les vertus théologales séparées de Dieu sont réduites à agir selon un mode humain. Ce mode humain entraîne une imperfection manifeste dans leur surnaturelle activité. D'où la nécessité, inscrite au cœur même de ces divines vertus, d'une intervention directe et normale du Saint-Esprit, qui va donner à notre agir théologal un mode surhumain, sans lequel il n'est pas sûr du tout que nous serions en mesure d'atteindre notre fin surnaturelle, pauvres enfants des hommes qui devons tenir en nos mains des vertus d'enfants de Dieu. Nécessité propre de l'ordre surnaturel, dont on ne retrouve pas l'équivalent dans l'ordre naturel, puisque, ici, nous avons en pleine possession notre raison, premier principe formel de notre vie morale naturelle. Dans la vie divine que nous vivons par participation — là où s'avère insuffisante la raison — il y a au contraire place normale pour des interventions d'un principe premier supérieur à nous, le principe même de cette vie divine. Il ne faut pas chercher ailleurs la racine et le principe des dons du Saint-Esprit. Saint Thomas les situe dans l'économie générale de la vie chrétienne et dans l'organisme surnaturel [4].

4. Cf. Ia IIae, q. 68, a. 2.

Des dons, disons-nous, en plus des inspirations du Saint-Esprit, pour que, précisément, nous soyons toujours prêts à recevoir ces inspirations, ces souffles de l'Esprit; toujours mobiles à subir son action, grâce à des « souplesses permanentes » faisant partie de notre organisme surnaturel. Il s'agit d'une habituelle docilité en face d'interventions, d'initiatives supérieures.

Mode surhumain des dons, passivité mystique

C'est en cela, en effet, que consiste le mode surhumain qui vient en aide, au secours du mode déficient des vertus : en ce que nous sommes mus par un principe supérieur ; en ce que nous sommes passifs sous son influence; en ce que, à ce moment, nous sommes actionnés par un autre qui est le Saint-Esprit [5]. Mode surhumain égale passivité, corrélativement à une motion divine et à une régulation divine indépendante de notre mode discursif humain; et mode surhumain, passivité, cela égale aussi mystique, ce qui veut dire caché : il ne s'agit plus de notre effort, de notre industrie; notre agir humain prend un rythme inconnu, étranger, surhumain. Il n'y a

5. « Dona excedunt communem perfectionem virtutum, non quantum ad genus operum, eo modo quo consilia praecedunt praecepta, *sed quantum ad modum operandi*, secundum quod *movetur* (passivité) homo ab altiori principio » (Ia IIae, q. 68, a. 2, ad 1). Texte fondamental pour la présente question, et qui livre d'un coup toute la doctrine de saint Thomas. Dans les Sentences, saint Thomas a beaucoup insisté sur ce que les dons apportent un « mode surhumain ». Dans la suite, à partir de ce discernement — qu'il maintient, comme en témoigne, par exemple, ce texte de Ia IIae, bien que le terme même de « surhumain » n'y soit pas —, saint Thomas en arrive à expliquer davantage le mécanisme des dons, peut-on dire, en montrant qu'ils mettent justement l'homme en état de prompte mobilité à l'égard de l'inspiration divine : « Istae perfectiones vocantur dona... quia secundum ea homo disponitur ut efficiatur prompte mobilis ab inspiratione divina » (Ia IIae, q. 68, a. 1). « Dona Spiritus Sancti sunt quidam habitus quibus homo perficitur ad prompte obediendum Spiritui Sancto » (*ibid.*, a. 3).

de vrais enfants du Père que ceux qui se laissent guider par l'Esprit-Saint, qui sont dociles aux moindres inspirations de ce Maître intérieur. Pour être de parfaits enfants de Dieu, nous devons abandonner parfois, très souvent peut-être, la direction de notre vie à l'Esprit du Père et du Fils : « Ceux qui sont menés par l'Esprit de Dieu, voilà ceux qui sont les fils de Dieu, et s'ils sont fils, ils sont aussi héritiers [6]. »

Il est d'ailleurs nécessaire de bien préciser que la passivité dont on parle ne signifie pas inertie. Remettre la direction de sa vie au Saint-Esprit et pâtir son action ne veut pas dire du tout que les actes produits ne procèdent plus vitalement de nous. Sous la motion de Dieu, nous ne sortons pas de l'humanité. Oserais-je dire plutôt que la passivité mystique est un cas éminent du grand fait humain du primat de l'action divine et de notre foncière aptitude, comme créatures, et créatures libres, à la recevoir normalement, efficacement, sans violence comme sans diminution de notre liberté. Voyons cela de plus près, quoique brièvement.

Saint Thomas estime que sous la touche, sous le souffle du Saint-Esprit, l'homme n'agit plus de lui-même, ne se meut pas de lui-même, mais « est agi », actionné, mis en mouvement par un principe supérieur. « L'homme spirituel est incliné à l'action non pas principalement par l'initiative de sa propre volonté, mais par l'instinct de l'Esprit-Saint : il va, dit Isaïe, comme un fleuve resserré que précipite le souffle du Seigneur, et, comme le Christ au désert, il est poussé par l'Esprit. Il ne s'ensuit nullement que les hommes spirituels n'opèrent point par leur volonté et leur libre arbitre, car c'est précisément l'acte

6. « Quicumque enim Spiritu Dei *aguntur*, ii sunt filii Dei » (Rom., VIII, 14 et 17). Voilà le fondement scripturaire de la doctrine thomiste de la passivité mystique ou mode surhumain des dons du Saint-Esprit. Cf. le *Commentaire de saint Thomas* sur cette parole de saint Paul : in Ep. ad Rom., VIII, leç. 3, où il livre et illustre très heureusement sa pensée.

de leur volonté et leur libre arbitre que l'Esprit-Saint cause en eux : c'est Dieu qui opère en nous et le vouloir et le faire [7]. » — Or cette doctrine est absolument identique à l'enseignement de saint Thomas sur la grâce opérante (au sens que restitue la plus fidèle exégèse). « Lorsque, pour produire un effet, dit-il, notre âme a été mue sans s'être mue elle-même, Dieu seul ayant été cause de son mouvement, l'œuvre est attribuée à Dieu : c'est la grâce opérante. Mais lorsque l'âme se meut et est mue tout ensemble, l'œuvre accomplie appartient à notre âme en même temps qu'à Dieu : c'est la grâce coopérante [8]. »

Faut-il donc comprendre que, dans le cas de la grâce opérante, il y a pure passivité? Pas le moins du monde. Ce qui est vrai, c'est que le passage de la puissance à l'acte se fait par un autre et qu'il y a nécessairement un premier moment de passivité réceptive en celui qui est mû. Mais il y a un second moment où l'homme réagit et consent librement, où il s'approprie ce mouvement qui lui vient de Dieu et ira jusqu'à l'achèvement de l'acte. Sous la grâce opérante qui fait vouloir à la volonté le bien (conversion) ou tel bien particulier, la faculté humaine émet un acte libre, parce que Dieu meut la volonté selon la nature de celle-ci. L'homme n'est jamais autant lui-même que sous cette motion de la Cause première s'insinuant efficacement et suavement en la cause seconde. « Dieu ne nous justifie pas sans nous, c'est vrai, en ce sens que, lorsque nous sommes justifiés, nous consentons par un mouvement de notre libre arbitre à la justice de Dieu. Toutefois, ce mouvement n'est pas cause de la grâce, il en est l'effet. D'où il reste que toute l'opération appartient à la grâce [9]. » Il y a donc bien un acte du libre arbitre mû sans être nullement moteur. Saint Tho-

7. In Epist. ad Rom., VIII, lect. 3.

8. Ia IIae, q. CXI, a. 2 : « Mens nostra est mota, non movens, solus autem Deus movens » = grâce opérante; « mens nostra et movet et movetur » = grâce coopérante.

9. Ia IIae, q. CXI, a. 2, ad 2.

mas l'appelle « consentement ». Mais il dit très clairement que, loin d'être cause de la grâce, cet acte est causé par la grâce dont il provient à titre d'effet. Il y a une certaine activité du libre arbitre, mais il est purement mû sans mouvoir et sans se mouvoir. De telle façon que l'opération tout entière, dans le cas : la justification, avec le mouvement du libre arbitre, est entièrement due à la grâce opérante. Il s'agit ici de la grâce habituelle qui justifie l'impie, mais cette explication, d'après saint Thomas lui-même, vaut également pour la grâce considérée comme motion. Ailleurs, parlant précisément des dons du Saint-Esprit, notre auteur s'exprime ainsi : « L'homme n'est pas un pur instrument (auquel il appartient non pas d'agir, mais seulement d'être agi), mais il est agi, l'homme, par le Saint-Esprit, de telle manière qu'il agit lui aussi en tant qu'il garde son libre arbitre. C'est pourquoi il a besoin d'une habitude (qui est le don, perfectionnant cet agent second et libre) [10]. »

Ainsi la notion de la grâce opérante répond parfaitement à la passivité mystique ou mode surhumain des dons du Saint-Esprit [11]. Saint Thomas, il est vrai, ne fait pas explicitement l'identification. Toutefois, l'on peut remarquer que la grâce opérante — comme la grâce coopérante : autre membre de la division à l'intérieur de la même grâce — regarde les effets de la grâce [12]. Parmi ces

10. Ia IIae, q. 68, a. 3, ad 2.

11. Que l'on compare ce que dit saint Thomas pour définir la grâce opérante : « *mens nostra est mota, non movens,* solus autem Deus movens » (Ia IIae, q. 111, a. 2), avec ce qu'il avance des dons du Saint-Esprit à propos du don de Conseil : « Judicare et praecipere non est moti, sed moventis. Et quia *in donis Spiritus Sancti mens humana non se habet ut movens, sed magis ut mota,* ut supra dictum est Ia IIae, q. 68, a. 1, inde est quod non fuit conveniens quod donum correspondens prudentiae praeceptum diceretur vel judicium, sed consilium; per quod potest significari motio mentis consiliatae ab alio consiliante » (IIa IIae, q. 52, a. 2, ad 1). Ce sont exactement les mêmes termes employés dans les deux cas.

12. Ia IIae, q. 111, a. 2, ad 4 : « Gratia operans et cooperans est eadem gratia; sed distinguitur secundum diversos effectus. »

effets, saint Thomas signale « surtout » (« *praesertim* ») la conversion de l'impie; ce qui laisse place pour d'autres interventions de Dieu agissant seul sans que l'homme soit d'aucune façon moteur. C'est ce qui se passe pour les inspirations du Saint-Esprit sous lesquelles l'homme, grâce aux dons, opère mû par Dieu lui-même, accomplissant passivement des œuvres vitales, libres et méritoires.

Rapports des vertus théologales et des dons entre eux

Voilà ce qu'il faut entendre, semble-t-il, par mode surhumain des dons ou passivité mystique, qu'on doit dire passivité vitale au service des vertus théologales et dans la sphère même des vertus théologales. C'est manifeste. Les dons sont au service des vertus théologales. Saint Thomas nous a dit [13] que « les dons dépassent la perfection commune des vertus non quant au genre d'œuvres, mais quant à la manière d'agir, selon qu'on est mû par un principe plus élevé », qui est le Saint-Esprit. Les dons n'apportent donc qu'un mode nouveau aux vertus théologales qui vont produire vitalement, comme devant, leurs actes de connaissance et d'amour. Ce serait une grave erreur de les concevoir, ces dons, comme des principes autonomes et séparés d'activité, ordonnés à émettre d'eux-mêmes des actes autres que ceux des vertus théologales. Au reste, il ne nous est plus possible désormais, ayant déterminé en quoi consiste leur mode surhumain et cette passivité « vitale », de les concevoir autrement que comme des organes complémentaires, issus de la grâce sanctifiante ainsi que les vertus, et assurant une liaison vitale entre certaines interventions actives du Saint-Esprit, — grâces opérantes, — et les vertus, dans le but de parfaire l'activité de celles-ci. Les dons font corps pour ainsi dire avec les puissances qu'ils perfectionnent par leur mode surhumain; ils font fonction de canal par

13. Ia IIae, q. 68, a. 2, ad 1.

lequel passent les souffles de l'Esprit pour atteindre les vertus théologales.

Nous avons constaté que saint Thomas, afin que les actes de vie surnaturelle soient vraiment « nos » actes, posait en l'âme des vertus théologales, humaines, bien à nous, quitte à dénoncer dans leur mode actif d'agir une imperfection consécutive à leur état participé. Il importe tout autant, après avoir admis une communication plus directe avec le Saint-Esprit, source vive de la vie surnaturelle, communication grâce à quoi nos actes vont prendre un mode surhumain plus conforme à leur divin Objet, il importe de ne pas s'évader du régime des vertus en conférant aux dons ce qui ne peut absolument pas leur revenir. Sans quoi nous n'aurions plus à nouveau qu'une vie surnaturelle plaquée, nous sortirions de la vie humaine : ce que le réalisme thomiste ne souffre en aucune façon. Il serait du reste illusoire alors de qualifier la passivité mystique de « vitale », car de cette passivité des dons ne sortirait absolument rien; le Saint-Esprit aurait beau agir, aucune œuvre ne serait produite, car il n'y a pas d'acte sans objet, et l'objet ne peut être que celui des vertus théologales.

Ainsi les dons s'exercent dans la sphère des vertus théologales. D'une façon générale, les vertus théologales sont présupposées aux dons, elles en sont comme les racines, les principes, les règles [14] et la fin, puisque, par elles, foi, espérance, charité — et spécialement par la charité — l'homme est uni à Dieu, au divin moteur et directeur qu'est le Saint-Esprit, et puisqu'il s'agit en fin de compte de parfaire cette union à Dieu. Les dons, eux, ne sont pour ainsi dire que des dérivations, des prolongements de ces divines vertus, auxquelles ils apportent seulement leur concours normal et nécessaire en leur conférant une manière surhumaine d'agir qui remédie par la

14. Non quant à leur usage, qui dépend de la libre initiative de l'Esprit qui souffle quand il veut, mais quant à leur permanence et à leur abondance dans l'âme.

passivité mystique à ce que peuvent avoir d'imparfait ces mêmes vertus théologales en tant qu'habitus actifs [15]. Les vertus théologales sont donc supérieures absolument aux dons, bien qu'elles bénéficient, quant à leur activité, de la perfection de ceux-ci [16]. (Corrélativement, les dons, sur terre, demeurent imparfaits, puisqu'ils entrent dans le régime des vertus théologales auxquelles ils ne peuvent enlever, tout en y portant remède, leur caractère intentionnel inséparable de la foi.)

Reste que, grâce aux dons, compléments des vertus théologales, le Saint-Esprit va tirer de notre médiocrité humaine des actes parfaits et excellents; va, de son propre mouvement et par son initiative, nous emporter en Dieu autant qu'il est possible dans l'état de la vie présente; nous faire pleinement adhérer à Dieu et nous donner la vie spirituelle qui convient à de vrais enfants du Père. C'est déjà la béatitude commencée. Si bien que ces actes parfaits et excellents, on les appelle des « béatitudes » [17]. Les béatitudes représentent la belle activité mystique, les grands effets des vertus perfectionnées par les dons [18]. Commencement de béatitude éternelle en quoi

15. « Animus hominis non movetur a Spiritu Sancto, nisi ei secundum aliquem modum uniatur : ... Prima autem unio hominis est per fidem, spem et caritatem. Unde istae virtutes praesupponuntur ad dona, sicut radices quedam donorum. Unde omnia dona pertinent ad has tres virtutes, sicut quedam derivationes praedictarum virtutum » (Ia IIae, q. 68, a. 4, ad 3). « Virtutes theologicae praeferuntur donis Spiritus Sancti, et regulant ea » (Ia IIae, q. 68, a. 8). « Virtutes theologicae sunt principia donorum » (IIa IIae, q. 19, a. 9, ad 4). « Charitas est radix omnium donorum et virtutum » (IIa IIae, q. 139, a. 2, ad 2). Cf. Ia IIae, q. 68, a. 5, pour la connexion des dons dans la charité.

16. « ... Dona non sunt perfectiora virtutibus theologicis; sed magis omnia dona ad perfectionem theologicarum virtutum ordinantur, sicut ad finem » (IIa IIae, q. 9, a. 1, ad 3).

17. « Ad rationem beatitudinis requiritur quod sit aliquid perfectum et excellens » (Ia IIae, q. 70, a. 2).

18. « Beatitudines non sunt habitus distincti a virtutibus et donis, sed sunt operationes virtutum perfectarum ex adjunctione donorum, sive potius operationes ipsorum donorum » (III Sent., d. 34, q. 1, a. 4). Cf. Ia IIae, q. 69, a. 1.

consiste la « récompense » accordée dès ici-bas au « mérite » par lequel l'âme est préparée, adaptée à cette béatitude[19]. Bienheureux ceux qui en passent par cette préparation; ils peuvent jouir en terre d'exil de « fruits » déjà mûrs et savoureux [20]. L'Esprit de Jésus nous donne le témoignage que nous sommes enfants du Père, et que bientôt nous verrons Dieu et jouirons pleinement de sa Vie.

*
* *

II. — Le point d'application de l'activité des dons intellectuels a la foi théologale

Nous savons déjà que l'adhérence, l'union à Dieu se réalise en tout premier lieu par la foi, puissance théologale, puissance de connaissance surnaturelle. A dire vrai, c'est en effet d'abord et principalement la foi — et la connaissance de Dieu qu'elle donne — qui a besoin et qui, en réalité, bénéficie de la passivité mystique, effet formel des dons du Saint-Esprit en ce qu'ils agissent selon un mode surhumain. Il faut donc maintenant, muni de la doctrine d'ensemble concernant les vertus théologales et les dons du Saint-Esprit, s'attacher à déterminer les rapports de la foi et des dons intellectuels, et répondre à cette question : comment l'activité des dons, de mode surhumain, se comporte-t-elle à l'endroit de l'activité intentionnelle de la foi? Évacue-t-elle les idées de la foi?

Normalement, une double démarche semble s'imposer

19. Ia IIae, q. 69, a. 2

20. « Ad rationem fructus sufficit quod sit aliquid habens rationem ultimi et delectabilis » (Ia IIae, q. 70, a. 2). « Fructus dicitur aliquid finale et suave ex re productum... Fructus autem Spiritus dicuntur opera virtutum, et quia habent in se suavitatem quamdam, et quia sunt quoddam ultimum productum secundum convenientiam donarum » (Com. in Ep. ad Gal., v, 6).

pour qu'on puisse donner une solution à cette question. Une première démarche, d'allure encore générale, où l'on doit reconnaître d'une part la perfection et l'éminence de la foi, d'autre part l'imperfection de cette vertu et la nécessité pour elle d'être perfectionnée par les dons intellectuels : d'où sera rendu manifeste le point d'imperfection, où doit intervenir exactement l'activité perficiente des dons, dans la sphère intentionnelle de la connaissance théologale. Une autre démarche portant sur le rapport de chaque don en particulier avec la foi.

Pour le premier point, qu'on envisage seul présentement, la tâche paraît simplifiée et réduite du fait qu'on a déjà parlé tant de la perfection que de l'imperfection de la foi en général. Aussi bien suffit-il pour le moment de présenter, d'annoncer les dons qui, au gré de saint Thomas, perfectionnent la vertu de foi. Ces brèves considérations peuvent se répartir sous ce double chef : 1) Ce que serait la foi sans les dons; — et 2) Ce qu'est la foi perfectionnée par le mode surhumain des dons intellectuels.

1) *Ce que serait la foi sans les dons*

Sans les dons, la foi serait dans la situation d'une noble personne un peu paralysée, capable encore de se porter à ses grandes occupations, mais gênée dans ses mouvements, souvent retenue de se livrer pleinement à une activité digne d'elle, ayant besoin de l'aide de quelques serviteurs intelligents et dévoués, conscients de l'éminente dignité de l'infirme et mettant tout leur soin à entrer dans sa mentalité et ses goûts pour lui permettre de réaliser d'une façon moins imparfaite son œuvre splendide. De sa nature, la foi est une puissance de vie divine, de connaissance surnaturelle de Dieu dans son intimité. Et rien ne peut dépasser la transcendance de cet Objet et de cette lumière, capable, de soi, de faire voir l'infini. Si, par hypothèse, la foi se voit soutenue, renfor-

cée par des auxiliaires, nécessairement ces auxiliaires sont inférieurs à elle, œuvrant à son service et pour son compte. Or, de fait, alors que dans la vision béatifique notre regard, libre de se porter constamment vers Dieu — si beau et si captivant en Lui-même, et qui sera tout en tous —, dans un contact immédiat avec la divine essence, claire vue béatifiante que suivra spontanément un amour parfaitement extatique..., sur terre nos pauvres yeux, qui sont bien des yeux divins, mais trop ordinairement rivés au sol et tournés vers les créatures toutes proches, risquent de ne pas s'attacher assez aux belles réalités qui feront notre béatitude, de ne pas leur prêter attention; et même font-ils effort, nos yeux, pour regarder ces belles choses, qu'ils les trouvent perdues dans un lointain brumeux, indistinct, mystérieux, profond, impénétrable, ce dont par contre-coup souffre le grand et si puissant amour dont notre cœur est déjà plein. Manifestement la vertu de foi a besoin d'être aidée pour agir plus parfaitement et d'une façon moins indigne d'elle-même et de l'amour qu'elle engendre, et mieux proportionnée à l'Objet divin.

2) *Ce qu'est la foi perfectionnée par le mode surhumain des dons intellectuels : intelligence, science et sagesse.*

Or, au gré de saint Thomas, trois dons perfectionnent la foi. Ce sont des dons de connaissance, des dons intellectuels, c'est-à-dire qu'ils disposent habituellement l'intelligence à subir vitalement les illuminations du Saint-Esprit : intelligence, science et sagesse [21].

21. Dans le texte synthétique de IIª IIªᵉ, q. 8, a. 6, où saint Thomas livre sa pensée définitive sur le rattachement des dons intellectuels à la foi, il mentionne aussi le don de conseil. Ce don est bien effectivement un don intellectuel, il regarde la connaissance; mais il n'y a pas lieu de s'y attarder ici, car le conseil du Saint-Esprit renforce directement la raison en sa fonction de règle immédiate de l'action humaine, et on le rattache, ce don, à la vertu morale et intellectuelle de prudence qu'il aide et perfectionne, non à la foi.

En ce qui concerne le don d'intelligence, c'est assez clair. Constamment, des *Sentences* à la *Somme*, saint Thomas le rapproche explicitement de la vertu de foi, et dans les *Sentences* avec une insistance manifeste [22]. Dès le début de son enseignement, il estime que ce don éclaire l'esprit sur cela même que nous croyons par ouï dire : où apparaît le mode surhumain qui corrige l'imperfection du mode humain et connaturel de la vertu de foi qui ne perçoit le divin que par le miroir des créatures et dans l'énigme des similitudes. Le don d'intelligence regarde donc bien la foi d'une façon très immédiate, on dirait presque personnelle, pour exprimer cette liaison privilégiée. Mais l'on voit déjà (bien que sommairement) que l'intentionnel de la foi n'est pas chassé par ce don, lequel travaille précisément sur les idées de la révélation comme sur une matière qu'il faut pénétrer à fond, dont il faut prendre intelligence [23].

Saint Thomas n'attribue le don de science à la vertu de foi que très tard, au traité même de la foi dans la *Somme* [24], où il donne une nouvelle et définitive organisation des dons dans leur rattachement aux vertus théologales. Par le don de science, dit notre auteur, l'homme porte un jugement droit sur les choses qui sont proposées par la foi, en ce sens qu'il estime qu'il faut y adhérer et laisser ce qui leur est contraire. « Savoir ce qu'il faut croire appartient au don de science [25]. » Entendons tout de suite qu'il s'agit, en somme, avec ce don, de prendre

22. Cf. la distinction 34 de III Sent.; Comm. Is., XI, 3; Matth., V, 3; Gal., V, leç. 6; de Carit., a. 2, ad 17; IIª IIªᵉ, q. 8. On doit remarquer que dans la Iª IIªᵉ aucun rapprochement n'est exprimé entre dons et vertus théologales, ce qui n'équivaut cependant pas à une négation et à un refus d'attribuer des dons aux vertus.

23. « Circa ea quae fidei proponuntur credenda, duo requiruntur ex parte nostra; primo quidem ut intellectu penetrentur vel capiantur; et hoc pertinet ad donum intellectus » (IIª IIªᵉ, q. 8, a. 6).

24. IIª IIªᵉ, q. 8, a. 6 et toute la question 9.

25. IIª IIªᵉ, q. 9, a. 2, ad 1. — L'on pourrait dire : distinguer la nature de la grâce, le naturel du surnaturel.

une juste estime des créatures : elles sont de si peu de valeur, si petites, si laides parfois en comparaison de Dieu — et pourtant si attrayantes et si captivantes pour les sens ! — qu'il faut s'en détacher, s'en arracher, se tenir tranquilles à leur endroit ou ne voir en elles que ce qu'elles ont de divin et d'éternel, afin de pouvoir, dans un recueillement profond et simple, monter vers Dieu, à qui l'on porte intérêt, à qui l'on veut s'attacher, sur qui l'on est tout prêt à tenir grands ouverts les yeux pour le connaître, Lui, le Dieu encore caché sous le voile temporel des idées de la foi. Voilà le mode surhumain grâce auquel la foi est plus libre, mais qui ne touche pas à l'intentionnel de cette connaissance. La liaison avec la foi semble moins intime, bien que réelle.

Quant au don de sagesse, il est un peu plus malaisé apparemment, mais il n'est aucunement impossible de bien voir son rattachement à la foi. Chez saint Thomas (qui se montre en cela fidèle aristotélicien, tout en étant par ailleurs et à la foi augustinien), ce don a un caractère essentiellement intellectualiste. Il est rapproché de la vertu intellectuelle de sagesse [26]. Il est également rapproché de la foi explicitement dès les *Sentences* [27]. Ce don, comme les autres dons intellectuels, est ordonné au

26. Dans les Sent. III, d. 34, q. 1, a. 2, et dans Iª IIªᵉ, q. 68, a. 4. Cf. analyse d'Aristote, *Métaph.*, liv. I, ch. 1 et II; *Morale à Nicomaque*, liv. VI, ch. III = science, ch. VI = intelligence, ch. VII = sagesse.

27. III Sent., d. 35, q. 2, a. 1, ad 1 : « Sicut se habet sapientia quae est virtus intellectualis, ad intellectum principiorum, quia quodammodo comprehendit ipsum secundum quod ex principiis negotiatur circa altissima et difficillima, et de his etiam quodammodo ordinat in quantum reducit omnia ad unum principium, et ejus est disputare contra negantes ipsa : *ita se habet sapientia quae est donum, ad fidem*, quae est cognitio simplex articulorum, quae sunt principia totius christianae sapientiae. Procedit enim sapientiae donum ad quamdam deiformem contemplationem, et quodammodo explicitam, articulorum quos fides sub quodam modo involuto tenet secundum humanum modum. Et ideo sapientia est donum, fides autem virtus. »

28. Cf. Iª IIªᵉ, q. 8, a. 6.

perfectionnement de notre connaissance théologale de foi [28]. « Il présuppose la foi, car chacun juge bien ce qu'il connaît [29] »; et de quelle foi peut-il s'agir, sinon de la foi intentionnelle? [30] De plus, il est significatif que saint Thomas, dans la *Somme*, au lieu qu'il étudie les dons d'intelligence et de science à l'intérieur même du traité de la foi, adjoint seulement comme de l'extérieur l'étude du don de sagesse au traité de la charité dont elle est séparée, de sorte que le don de sagesse semblé chevaucher sur les deux vertus théologales de foi et de charité, et, par là, conserver des attaches avec la foi [31]. En réalité, même, ce don, sommet de la connaissance surnaturelle, est plus intrinsèque à la foi qu'à la charité. Si cependant ce don est rapproché de la charité dans les *Sentences* et dans la *Somme*, c'est parce que la charité qui unit l'homme à Dieu permet seule la connaturalité selon laquelle on juge des choses divines de la foi par elles-mêmes d'une connaissance affective et réaliste [32]. Et si la cause de la sagesse, à savoir la charité, se trouve dans la volonté, le sujet de ce don reste l'intelligence [33].

29. IIª IIæ, q. 45, a. 1, ad 2 : « ... differt a fide... praesupponit fidem. »

30. Cf. III Sent., d. 35, q. 2, a. 1, ad 1 : texte cité à l'instant à la note 27. — Cf. aussi Iª IIæ, q. 113, a. 4, ad 2.

31. Voir IIª IIæ, q. 1, prologue; q. 8, prol.; q. 9; q. 23, prol.; q. 45, prol.; et comparer la structure des traités.

32. Dès III Sent., d. 35, q. 2, a. 2, sol. 3 : « Sapientiae donum eminentiam cognitionis habet per quamdam unionem ad divina quibus non unimur nisi per amorem... Et ideo sapientiae donum dilectionem quasi principium praesupponit et sic in affectione est » (cf. III Sent., d. 36, q. 1, a. 3, sed c.). Et dans la *Somme* : IIª IIæ, q. 9, a. 2, ad 1 : « Scire ipsas res creditas, secundum seipsas, per quamdam unionem ad ipsas, pertinet ad donum sapientiae. Unde donum sapientiae respondet magis caritati, quae unit mentem hominis Deo » (cf. *ibid.*, q. 45, a. 2).

33. IIª IIæ, q. 45, a. 2 : « Sapientia, quae est donum, causam quidem habet in voluntate, sc. charitatem; sed essentiam habet in intellectu, cujus actus est recte judicare. » Notons qu'on pose la question du sujet du don de sagesse à l'article 2 de ce petit traité, à la différence des traités concernant les autres dons. C'est que le don de sagesse est dans une situation spéciale.

Au fait, le don de sagesse répond bien à la charité, mais ne la perfectionne pas, la manière dont la charité aime Dieu ne comportant aucune imperfection [34], bien que la charité pérégrinale soit privée de son plein épanouissement à cause de l'imparfaite connaissance de foi : à quoi précisément remédie le don de sagesse. Où l'on voit que la nécessité du don de sagesse se prend en définitive de la foi, non de la charité, mais de la foi en tant qu'elle est au principe d'un amour théologal, surnaturel. Ainsi la sagesse du Saint-Esprit apparaît comme une lumière spéciale portant, elle aussi, sur l'Objet que cachent les idées de la foi, sur la réalité même de par laquelle on juge par un mode de connaissance tout différent de la connaissance conceptuelle, celle-ci toutefois demeurant intacte et garantissant la possibilité et l'authenticité du jugement de sagesse.

A ce régime des inspirations du Saint-Esprit reçues passivement grâce aux dons, — lesquels, comme l'on voit, sont spécialisés et distincts suivant l'opération qu'ils perfectionnent, donnant à l'esprit de saisir les choses de la foi (don d'intelligence) et d'en juger (don de science en ce qui concerne les choses créées, don de sagesse pour ce qui regarde les choses divines) d'une façon supérieure, — à ce régime, la foi trouve sa parfaite expression dans

34. « Voluntas non habet ex sui ratione imperfectionem de ratione sui in nobis, quantum ad modum suae operationis. Et ideo non potest accipi supra illam virtutem quae est in voluntate (la charité) aliquod donum perficiens ad agendum nobiliori modo quam sit modus virtutis » (III^a, d. 34, q. 1, a. 1, ad 5). — « Voluntas non habet ex sui natura aliquam modum imperfectionis... et ideo caritati et spei non respondet aliquod donum quod perfectiori modo operetur » (III^a, d. 34, q. 1, a. 2, ad 1). — « Circa amorem Dei non est aliqua imperfectio, quam oporteat per aliquod donum perfici; unde caritas non ponitur donum virtutis, quae tamen excellentior est omnibus donis » (*De Caritate*, a. 2, ad 17). Dans la *Somme*, le don de Sagesse « répond », « correspond » à la charité, nous savons pourquoi : cf. note 32. Mais la raison qui, dans les *Sentences* et le *De Caritate*, exclut toute imperfection de la charité comme telle, est toujours valable.

l'acte de la contemplation mystique. Seule, la foi était incapable de fait du regard contemplatif; avec les dons, voici qu'elle se produit en un acte excellent, approximation terrestre de la vision béatifique. Mais elle reste la foi théologale que nous connaissons comme vertu, et les idées de la foi sont encore là, bien sûr. Exposant la doctrine générale de la nécessité des dons [35], saint Thomas explique que « l'être qui possède imparfaitement une nature ou forme, ou une vertu, ne peut opérer par soi-même, à moins qu'il ne soit mû par un autre » qui a parfaitement en propre cette nature. « Ainsi, dit-il, le soleil, parce qu'il est un foyer parfait de lumière, peut par soi-même illuminer; mais la lune, dans laquelle la lumière n'existe qu'à l'état imparfait, n'éclaire que si elle est éclairée. De même, un médecin qui connaît parfaitement l'art de la médecine peut opérer par lui-même; mais son élève, qui n'est pas encore pleinement instruit, ne peut opérer par soi-même, à moins que le maître ne l'instruise (ne lui souffle, pour ainsi dire). » N'est-ce pas là, quand l'on se réfère au cas de la foi, plus qu'une double comparaison? L'exemple, d'ailleurs, peut être donné en une fois, puisque l'enseignement se présente comme une transmission de lumière. Or, on a vu que la connaissance de foi est une pédagogie surnaturelle. Mais même surélevé par la foi, l'esprit humain, qui ne possède qu'imparfaitement, par participation, le surnaturel, se trouve dans la situation d'un élève encore insuffisant par lui-même pour percer à jour la vérité, pour saisir même les éléments qu'on lui propose; d'un élève distrait par mille riens, qui n'estime pas à son importance la connaissance qui lui est offerte, qui ne voit pas bien où porte l'enseignement qu'on lui donne et risque de s'égarer en route; d'un élève, enfin, incapable de juger par les causes suprêmes et de jouir de cette pensée dominatrice et unifiée qu'est la contemplation. Il faut à l'homme, au surnaturel, plus qu'un enseignement ordinaire; ou plutôt il a

35. Ia IIae, q. 68, a. 2. Cf. supra, p. 33.

besoin d'être suivi de très près, d'être guidé directement, immédiatement par l'Esprit de vérité. Par les dons d'intelligence, de science et de sagesse, qui répondent à la triple nécessité qu'on vient de dire, l'esprit humain, déjà surnaturalisé par la foi, devient d'une façon très spéciale l'élève du Saint-Esprit. Et voilà la contemplation mystique. Par où l'on voit qu'il ne s'agit pas du tout pour le Maître divin de donner à son élève une connaissance à mode angélique. C'est pour l'aider à penser toujours les mêmes choses divines de la foi, et à les penser humainement, je veux dire avec l'intelligence humaine telle qu'elle fonctionne normalement sur terre, bien que — et c'est là la différence qui provient de la passivité mystique — ce ne soit plus de son propre mouvement et par son petit esprit que l'homme arrive à cette connaissance, mais instinctivement et grâce à son divin directeur, qui prend l'initiative quand il lui plaît et mène, seul, l'œuvre à complet achèvement.

Voilà, d'une façon générale, comment il faut comprendre les choses, semble-t-il. Reste à prendre une idée plus précise de chacun des dons présentés ici, et à montrer comment ils perfectionnent progressivement la foi dans sa manière d'atteindre les mystères présentés sous les espèces imparfaites que l'on sait.

Ambroise Massonnat, O. P.

Caractères généraux de la spiritualité dominicaine

Quand on considère la profusion de la littérature spirituelle et mystique, à l'époque de la Renaissance et dans les temps modernes, on est surpris de la sobriété de cette littérature dans les tout premiers siècles de l'existence des Frères Prêcheurs. Depuis le XVI[e] siècle, beaucoup d'auteurs se sont appliqués à décrire la vie mystique, à l'analyser. Dans les écrits des XIII[e] et XIV[e] siècles, par contre, on exhorte à cette vie mystique, à l'union de Dieu. On pose les bases sur lesquelles plus tard on discutera; aussi y a-t-il dans notre littérature primitive relativement peu de traités de vie spirituelle, et, parmi les plus accessibles, citons ici les plus connus : les *Sermons* de Tauler ; *Exemplaire* de Henri Suso ; *Dialogue* de sainte Catherine de Sienne. Et ces traités souvent sont inclus dans des synthèses plus générales, dans les sommes de théologie, les sommes des vices et des vertus. Ce n'est pas que le Moyen-Age ait été moins religieux que la Renaissance ; bien au contraire, mais à cette époque on n'isole pas encore le fait mystique; on le considère rarement comme un fait particulier en soi, qu'on soumet à l'analyse. La vie mystique, c'est l'envol de tout l'homme vers son Créateur ; c'est le retour au principe dont nous sommes issus. Plutôt que d'étudier la vie spirituelle, au Moyen-Age, on y tend. Ces ouvrages de piété sont d'une telle richesse, d'une telle solidité, qu'ils continuent, après des siècles, à alimenter un très grand nombre d'âmes. C'est pour

aider ces âmes à une intelligence plus simple de la vie spirituelle que nous voudrions dégager quelques-uns des caractères de notre mystique, esquisser les grandes lignes de cette vie telle que nos maîtres l'ont comprise, pour en mettre en lumière la majestueuse beauté. Nous laissons parler ces maîtres, surtout l'incomparable Tauler, que fréquentaient sainte Thérèse et saint Jean de la Croix, et qu'ont suivi les grands saints de l'Ordre des Prêcheurs. Après avoir mis en relief le caractère dominant de la mystique dominicaine, nous exposerons brièvement l'attitude qu'elle exige de nous pour monter vers Dieu et nous unir à Lui.

A. — Le caractère spéculatif de la mystique dominicaine

Quand les historiens traitent de la spiritualité dominicaine, ils sont tous d'accord pour lui décerner le qualificatif de « spéculative ». Et ils ont raison. La vie spirituelle dominicaine est fondée sur les lignes très nettes de la théologie la plus saine; on ne va pas à Dieu par des chemins de broussailles, hasardeux; on cherche à monter jusqu'à Lui par les voies qu'il nous a Lui-même tracées, ses livres saints, et par les chemins les plus sûrs de la théologie. Nous reviendrons sur ce point dans quelques instants. Mais qu'on le note dès à présent : la vie intérieure telle que la conçoit le Frère Prêcheur ne repose pas sur un illuminisme personnel, sur des inspirations individuelles, des élans de cœur sans contrôle. Notre spiritualité apparaîtra, de ce chef, moins attrayante de prime abord; elle séduira moins les âmes qui ont besoin d'un certain vague, qui se plaisent dans un certain indéfini qu'elles entretiennent en elles en se créant des émotions religieuses. Le Frère Prêcheur a voulu bâtir la vie intérieure sur un terrain solide. Il commence par une étude sérieuse de la révélation et de

la théologie, de la parole authentique de Dieu et de la parole que l'Église reconnaît comme sienne. C'est de là que jaillira l'étincelle d'amour qui doit l'unir à son Dieu. Cette voie semble moins brillante que celle du sentimentalisme ; elle requiert un regard sérieux, austère, sur le problème de notre vie ; mais on ne risque pas de s'égarer, de se leurrer, de se rechercher soi-même ; et l'acte d'amour qui jaillit de notre connaissance de Dieu, acte d'amour à la fois grave et tendre, prend de ce fait des racines profondes qui préservent l'homme de toute illusion, plus dangereuse et plus nuisible ici que partout ailleurs.

Le caractère spéculatif de la mystique dominicaine s'explique par deux raisons principales : l'une qui se relie à un fait survenu au XIV^e^ siècle, l'autre qui tient à la conception même de saint Dominique.

I. — Saint Dominique n'a pas fondé une association de pénitence comme il en existait de son temps. Il n'a pas voulu réunir quelques disciples qui se voueraient à ranimer le zèle religieux de ses contemporains par des exhortations pieuses et emflammées. Il a fondé un Ordre, c'est-à-dire un tout hiérarchisé, chargé par l'Église de la « Prédication Apostolique », c'est-à-dire, en d'autres termes, d'un enseignement sérieux, contrôlé, qui pût ramener à des saines notions de Dieu et de l'Église. Et nous savons qu'il nourissait ses prédications d'une étude approfondie des épîtres de saint Paul.

Et saint Thomas, l'humble frère Thomas, mort dans une extase, qui nous a représenté l'histoire de l'humanité comme un cercle d'amour, « *Circulus amoris* » — l'homme ayant été créé par amour et retournant à son principe dans un acte d'amour —, saint Thomas n'a pas voulu se laisser égarer dans les voies spirituelles ni égarer les autres ; il a voulu que l'édifice de sa vie surnaturelle reposât sur des fondations solides et inébranlables. La spiritualité dominicaine, dès son origine, en vertu même du caractère spécial de l'Ordre, de son

apostolat doctrinal, a pris cette orientation grave et austère qu'elle conservera à travers les siècles, et qui a fait d'elle un roc sur lequel les âmes avides de connaître Dieu et de l'aimer viennent se réfugier.

II. — Un fait concret, bien déterminé, a contribué au XIV^e^ siècle à bien conserver ce caractère spéculatif.

1° Remarquons tout d'abord que les chapitres généraux et provinciaux ont toujours cherché à maintenir très claire devant les religieux la fin de l'Ordre, qui est l'apostolat doctrinal, par l'enseignement dans les Universités et l'enseignement de la prédication. Dans de multiples ordonnances, les chapitres des Prêcheurs mettent les religieux en garde contre les dangers et les pertes de temps d'un apostolat trop facile auprès des personnes du monde, dans les parloirs, dans les conversations prolongées et même dans les confessions trop fréquentes.

Le chapitre de Limoges de 1266 demande même que les lecteurs, c'est-à-dire les professeurs, ne soient pas distraits de leur devoir par les confessions. Il y a plus. Très tôt, on soustrait de la juridiction de l'Ordre les couvents de moniales; en 1228, les constitutions générales des Prêcheurs vont jusqu'à excommunier tout religieux qui chercherait à s'entremettre pour que la garde ou le soin des moniales ou de n'importe quelle femme soient confiée aux Frères. Les constitutions de saint Raymond reproduisent elles aussi ce paragraphe de première importance.

Pourquoi ces sévères prohibitions ? Par mépris ? Certes non ! Les personnes du monde attachées à l'Ordre et les moniales ont toujours été une partie importante et précieuse de l'Ordre; elles ont toujours soutenu l'apostolat de leurs Frères du grand Ordre par leur prière ; elles l'ont protégé par des œuvres auxquelles les religieux n'auraient pas pu se livrer; et l'Ordre leur doit la plus grande reconnaissance. Mais, par ailleurs, l'Ordre cherchait à maintenir l'idéal fixé par saint Dominique;

et, comme Innocent IV le disait dans une bulle du 26 septembre 1252, il ne faut pas que d'autres soucis viennent détourner les Frères dans leur progrès de l'enseignement et de la science sacrée : « *Turbatur in vobis lectionis et doctrine sacre profectus.* »

2° Mais, pour ce qui regarde les moniales, la situation n'allait pas tarder à changer. Par une bulle du 6 février 1267, Clément IV replaçait les couvents de religieuses sous la juridiction de l'Ordre. C'était une sérieuse responsabilité, d'autant plus grande que les couvents de religieuses s'étaient beaucoup multipliés au début du XIV^e^ siècle. Dans la seule province d'Allemagne, et en particulier sur les bords du Rhin, il n'y en avait pas moins de soixante-dix! On conçoit, dans ces conditions, que la bulle de Clément IV ait donné de grosses préoccupations aux Provinciaux, et surtout au Provincial de Teutonie. Que faire pour obtempérer aux prescriptions du Saint-Siège et sauvegarder en même temps l'intégrité des fins essentielles de l'Ordre ? C'est pour résoudre ce problème qu'Hermann de Minden [1] prit une décision qui devait avoir sur notre spiritualité une influence considérable.

3° Deux constatations s'imposaient d'abord à son esprit : tout d'abord, c'est que les couvents de moniales s'étaient comme naturellement multipliés principalement dans les lieux où se trouvait un couvent de Frères, comme, par exemple, à Colmar, Strasbourg, Cologne. Par conséquent, les religieux du couvent pourraient dans une grande mesure remplir auprès des moniales leur ministère spirituel sans cesser d'habiter le couvent et sans renoncer à leur devoir d'état, fixés par nos constitutions.

D'autre part, les couvents de moniales étaient devenus des centres de haute vie spirituelle, des centres de fem-

1. Voir P. Denifle, *Ueber di Anfage der Predigtweise der Deutschen Mystiker*, dans *Archive fur litt. Kirchengeschichte*, t. II, p. 64.

mes incomparables. Christina Ebner écrit d'une Sœur : « Elle était la seule du couvent à n'avoir jamais eu d'extase ; elle était néanmoins une très sainte religieuse. » Sans doute, il n'y avait pas partout de ces faveurs extraordinaires; mais partout c'était la pleine vie religieuse dans toute sa ferveur; il nous est resté un certain nombre de documents dont on ne peut affirmer la véracité de chaque détail, mais qui nous témoignent dans l'ensemble de la ferveur extraordinaire de ces saintes filles de Saint-Dominique. De Christina Ebner († 1356), nous avons le *Petit livre de la grâce* et les *Visions*; d'Adélaïde Langmann († 1375), nous avons les *Révélations*, ainsi que de Margarita Ebner († 1351). Beaucoup de couvents nous ont laissé des chroniques : *Le livre des vies des anciennes Sœurs*, qui nous montre à quel degré de vie spirituelle étaient montées ces moniales. Les chroniques d'Adelhaussen ont été écrites par Anne de Munzingen, en 1318 ; celles d'Unterlinden par Catherine de Guebwiller, morte en 1330 ; Anna de Ramschwag, disciple d'Eckhart, rédige celles de Diessenhofen ; nous avons encore les chroniques d'Ottenbach, et celles du couvent de Toss, près Zurich, composées par Elisabeth Stagel, fille spirituelle d'Henri Suso.

Le Provincial d'Allemagne connaissait cette ferveur extraordinaire de ses moniales. Il savait qu'une vie pure, tout orientée vers Dieu, était la première et la plus grande condition à l'intelligence des plus hauts problèmes de la théologie, et cette intelligence, il fallait la maintenir et la développer pour prémunir les moniales contre les illusions de leur imagination. On leur enseignera donc les voies de la vie spirituelle : « *Sicut eruditioni ipsarum convenit* : comme il convient à leur soif de connaissance et à leur formation. »

4° Nous voilà arrivés au point de conclusion qui s'imposait à l'esprit d'Hermann de Minden. Comme, d'une part, les couvents de moniales étaient groupés autour des couvents d'études des Frères, et comme, d'autre

part, il fallait répondre aux désirs de ces moniales d'acquérir une connaissance sérieuse des doctrines qui fondent avec sécurité la vie spirituelle, le Provincial décida en conséquence que le ministère auprès des Sœurs serait assumé par des Frères savants, « des doctes religieux », c'est-à-dire par des lecteurs voués à l'enseignement de la théologie. Eckhart est maître en théologie, Tauler et Suso sont « lecteurs ».

5° C'est cette décision qui va maintenir au XIV^e^ siècle le caractère spéculatif de la spiritualité dominicaine; et il ne faut pas la perdre de vue si on veut comprendre cette haute spiritualité. Un professeur ne parlera pas comme parle un prédicateur de profession. Dans les prédications aux moniales au XIV^e^ siècle, on retrouve l'écho des hauts enseignements exposés auparavant devant les Frères ; les plus ardus problèmes de la théologie y sont abordés, exposés dans leurs lignes générales et avec netteté. Ces directeurs de conscience parleront de la Trinité, des actes notionnels, de l'union hypostatique dans le Christ et des principaux problèmes de la théologie. Le caractère spéculatif de la spiritualité dominicaine va, de ce chef, s'accentuer encore au XIV^e^ siècle. Évidemment, l'exposé de cette vie spirituelle va revêtir un caractère austère, grave, mais le terrain sur lequel on marche est maintenant solidement éprouvé, et les âmes sont mises en garde contre les mouvements d'une sensibilité capricieuse et contre une exaltation mystique dangereuse.

Ces éminents docteurs, devenus directeurs de moniales, insisteront donc dans leur prédication sur les questions dogmatiques ; on ne trouvera pas dans leurs sermons les diatribes — qui sont cependant au goût du temps, et qui sont devenues comme une mode depuis le XII^e^ siècle — contre le clergé, les mœurs des hauts prélats et les vices populaires. A aucun moment ils ne tomberont dans la trivialité si répandue à cette époque. Leur apostolat est placé à un niveau supérieur, et la mystique

dominicaine acquiert de ce chef un nouveau caractère : la distinction et la noblesse; et la lecture de ces ouvrages spirituels du XIV^e^ siècle procure à l'esprit une jouissance sans mélange. Le langage mystique lui-même tranche complètement sur les expressions couramment utilisées en ce temps dans les prédications de la pénitence.

Le sermon de ces prédicateurs mystiques du XIV^e^ siècle n'est plus un exercice d'école, appuyé, comme c'était l'usage un siècle auparavant, sur Boèce, Cicéron et les écrivains classiques; c'est une conquête d'âme. On se fixe comme tâche d'extraire du thème choisi toute la substance vitale et spirituelle.

B. — Le caractère théocentrique de la mystique dominicaine

Au XVI^e^ siècle, le besoin de lutter contre Luther, grand négateur de la liberté humaine, la fondation des collèges qui orientent par ricochet la vie spirituelle vers une ascèse mathématique, vont détruire le bel équilibre de la théologie médiévale. A cette époque, on perd le vrai sens de la théologie, qui est principalement l'étude de Dieu, pour lui donner comme objet l'étude de l'homme. L'état des esprits change; on met au premier plan l'étude de la psychologie ; c'est par leur aspect humain qu'on envisage les principaux problèmes de la théologie, ce qui est un véritable contresens. On perd la juste notion du divin. Ces différentes constatations se vérifient d'une façon manifeste dans la lutte entre thomistes et molinistes. Le point central de la discussion était celui-ci : quelle est, dans la production de l'acte salutaire, la part de la grâce et de la volonté humaine ? Naturellement, les deux partis admettaient la liberté humaine et la nécessité de la grâce, mais ils divergeaient considérablement dans leurs rapports. Les Prêcheurs, suivant en cela

la tradition de leur Ordre, envisageaient surtout le problème du côté de Dieu, comme il convenait, et posaient en principe de ne rien sacrifier à la Toute-Puissance de la volonté divine et à son *efficacité* : ils paraissaient de la sorte à des regards superficiels diminuer le libre arbitre de l'homme. Les molinistes, au contraire, moins théologiens, admettaient du côté de Dieu un concours indifférent qui trouvera sa détermination dans l'acte de choix du libre arbitre. D'un côté, les Frères Prêcheurs s'appuient sur une doctrine solide où il n'y a aucune place pour l'erreur : la Toute-Puissance d'un Dieu souverain; de l'autre, les molinistes s'attachent à maintenir le pouvoir d'un libre arbitre dont nous ne connaissons pas les limites. Ce molinisme n'est plus une *théologie*, ce n'est plus une théologie qui est *valable en soi;* c'est une *apologétique*, et une *apologétique* du moment, qui a fait dévier la véritable science théologique.

Si nous avons rappelé en quelques mots ces luttes du XVI[e] siècle, c'est pour mettre en relief le culte spécial qu'ont toujours eu les Frères Prêcheurs pour une théologie saine, objective.

Quand on regarde les choses d'un œil pur, il n'y a qu'un problème qui peut captiver à fond l'intelligence de l'homme, c'est la connaissance de Dieu. Or, quand on veut apprendre à connaître Dieu, qui existe, immuable, de toute éternité, ce Dieu, un dans son essence, et trine dans les personnes, le Dieu Tout-Puissant, maître du ciel et de la terre, qui maintient son œuvre dans l'existence par un acte d'amour continu, quand on veut apprendre à connaître ce Dieu éternel, immuable, tout-puissant, souverainement bon, il faut chercher à le connaître directement, à le prendre, Lui, comme objet d'étude ; il faut pour cela une objectivité de l'esprit, un calme de l'intelligence, une sérénité dans le jugement, que tout le monde reconnaît comme l'apanage de la théologie dominicaine ; qualités qui sont maintenues dans l'Ordre contre les déviations violentes du XVI[e] siè-

cle. On peut dire que l'Ordre a conservé jalousement la véritable notion du divin et de la science même de Dieu.

Efforçons-nous donc d'abord de remplir notre intelligence de cette connaissance solide, amoureuse, de Dieu; essayons d'avoir du moins le soupçon de sa grandeur. Pour cela, deux voies s'offrent à nous : la voie positive et la voie négative.

1) Par une première démarche de l'esprit, la plus simple, la plus spontanée, nous affirmons de la cause ce qui se trouve dans l'effet. L'homme — effet créé — est intelligent; par conséquent, le Dieu créateur est intelligent. Il y a de la bonté dans le monde ; la cause première est donc bonne.

Développons en nous cette connaissance de Dieu, basée sur la contemplation de la nature. Aimons l'œuvre de Dieu en nous élevant jusqu'à l'amour du Créateur; tout nous parle de Dieu, qui a créé ces mondes splendides et les conserve dans l'existence par un acte d'amour continu.

Toute la nature est un sacramental qui nous parle de l'amour de Dieu. Il y a plus : Dieu a voulu associer cette nature inerte à la production du surnaturel en nous. C'est par la nature que la grâce sacramentelle est créée dans nos âmes. On a discuté beaucoup pour savoir si la matière du sacrement : l'eau, l'huile, était cause de la grâce. Pour les Franciscains, cette matière n'est qu'une cause occasionnelle : c'est à l'occasion de l'ablution baptismale que Dieu nous donne sa première grâce. Pour les Frères Prêcheurs, l'eau est une cause instrumentale, une véritable cause choisie comme telle par Jésus-Christ.

Quelles perspectives de ce chef s'ouvrent sur la nature associée à l'œuvre de la rédemption et du salut de l'homme !

Cette connaissance de Dieu, fondée sur le principe de la causalité, fruit de la contemplation du créé, insiste surtout sur l'unité de concept analogique des perfec-

tions que nous constatons dans la nature et que nous appliquons à Dieu. Mais faisons un pas de plus dans la connaissance de notre Dieu infini.

2) En nous élevant dans cette connaissance, nous constaterons que Dieu n'est pas un corps, un composé comme nous, qu'en lui il n'y a aucune distinction entre son essence et son existence, et que, de ce chef, il y a entre lui et nous un abîme infini : Lui étant l'être par essence, nous, être seulement par participation. Nous constaterons de plus en plus qu'on ne peut enfermer la réalité divine dans aucune des catégories que nous expérimentons. Dieu ne peut être ni genre ni espèce. Et cela encore est gros de conséquence. Dieu est en dehors de tout genre ; Il est indéfinissable, absolument transcendant à tout ce qui est; en Lui tout est acte et tout est un. Cette série d'équations, aboutissant en fin de compte à l'unité toute simple, brouille de prime abord tous nos concepts premiers. S'il en est ainsi, la bonté de Dieu n'est donc pas comme la bonté humaine, sujette à tant de défaillances; l'intelligence de Dieu n'est pas comme l'intelligence de l'homme. Pour faire acte d'intellect, nous avons besoin, nous, de recevoir des impressions du dehors ; le concours des sensations et des images nous est nécessaire. Mais Dieu n'a pas à recevoir d'impressions. De plus, son intelligence s'étend par un seul acte à toutes les réalités présentes, ainsi qu'à toutes celles qui s'échelonneront dans le temps, et cet acte lui-même s'identifie avec son être éternel et infini; il est, par conséquent, aussi incompréhensible pour une créature et aussi indéfinissable que l'être même de Dieu !

Que notre Dieu est grand, qu'il est immense ! Et que sommes-nous pour le connaître ? A cette hauteur de vue commence le vertige du divin.

Ce qui retient notre esprit, ce n'est plus la ressemblance, mais la différence entre les perfections créées et les attributs divins. Attribuer au Dieu infini nos concepts d'être et d'intelligence, de bonté, de puissance,

nous paraît comme inintelligent et blasphématoire. Non, notre Dieu n'est pas bon comme est bonne la créature ! Non, notre Dieu n'existe pas comme existe la créature ! Non, notre Dieu n'est pas intelligent comme l'homme est intelligent! Sa puissance n'est pas comme notre puissance! Dieu n'est pas, Dieu n'est pas comme est le créé! Ce n'est point là négation d'agnostique refusant radicalement à notre intelligence le pouvoir d'atteindre Dieu; c'est le cri de l'intelligence humaine sur le bord de l'abîme divin.

3) L'intelligence balbutie alors ces formules étonnantes : Dieu n'est pas, Dieu n'est pas bon, pour signifier la grandeur et l'immensité divine, pour dégager Dieu, pour ainsi dire, de tout ce qui pourrait l'abaisser par une comparaison avec le créé. Mais ces formules pourraient être dangereuses pour des esprits bornés; et puis, malgré le mode si différent des perfections créées et des attributs divins, il existe toujours entre eux un lien de causalité qui nous permet de passer légitimement du fini à l'infini et de conclure analogiquement de l'un à l'autre. Nous avons dans leur perfection créée une représentation très lointaine sans doute, mais vraie cependant, de la perfection de Dieu. L'intelligence de Dieu n'est pas le contraire de l'intelligence de l'homme. Si l'homme est intelligent, je peux donc dire que Dieu est intelligent; qu'il n'est pas intelligent comme l'homme est intelligent, mais qu'il l'est d'une façon infiniment supérieure, qu'il est super-intelligent, qu'il est super-bon, qu'il est super-être.

A ce degré de la connaisance de Dieu, notre intelligence est comme abîmée dans son néant, écrasée amoureusement par l'infini de Dieu — pensons à ce terme : Infini —, de ce Dieu créateur et Père, principe et fin, qui est devenu l'unique objet de notre contemplation. Nous avons alors quelques soupçons de cette immensité divine.

*
* *

Par cette contemplation de Dieu, mise au premier plan de notre vie spirituelle, entretenue en nous par l'étude et par la vie de charité, nous sommes dans la vraie tradition de la spiritualité dominicaine.

Saint Albert le Grand, arrivé à une profonde contemplation de la trancendance divine, pousse comme un soupir d'impuissance, qui est le couronnement suprême de l'acte d'intelligence ayant pris quelque conscience de l'infini, et s'écrie, à la suite de Denys : « Aucune de nos affirmations de Dieu n'est vraie. Dieu dépasse infiniment ce que nous pouvons en concevoir et en dire. Pauvres humains, nous balbutions quand nous parlons de Dieu ! Entre lui et les créatures, que peut-il y avoir de commun ? Il n'y a entre Dieu et son œuvre qu'un rapport d'imitation lointaine qui fait que les réalités créées imitent comme elles le peuvent la cause dont elles procèdent. » Pour parler de cette façon, il faut être un saint en extase devant l'infini.

Saint Thomas, si modéré cependant, et dans sa pensée et dans ses expressions, ne voulait-il pas détruire à la fin de sa vie ce qu'il avait écrit, le jugeant indigne du Dieu qu'il entrevoyait déjà. Jeune encore, dans son premier ouvrage, captivé par la vision de l'éternel, n'avait-il pas osé écrire : « Dieu n'est rien, Dieu n'existe pas, Dieu n'est pas », tellement il sentait combien nos concepts d'être et d'existence étaient inadéquats vis-à-vis de l'immensité de l'être divin! C'est sous la poussée de cette conviction profonde que Maître Eckhart écrivait que Dieu n'est pas bon... On n'a pas toujours compris sa doctrine, elle est cependant sur ce point dans la grande tradition dominicaine, dans celle de Denys, de saint Augustin.

Écoutons aussi cette magnifique page de Tauler[2] :

2. *Sermons de Tauler*, traduction sur les plus anciens manuscrits

« Ensuite le soleil devient plus éclatant, il darde ses rayons brûlants sur les fruits et les rend de plus en plus transparents; la douceur s'y fixe toujours davantage, les peaux qui les enveloppent deviennent très minces. Ainsi en va-t-il dans le domaine spirituel; les obstacles intermédiaires deviennent finalement si ténus qu'on reçoit sans cesse les touches divines de tout près. Aussi souvent et aussitôt qu'on se tourne vers Lui, on trouve toujours à l'intérieur le divin soleil brillant avec beaucoup plus d'éclat que tous les soleils qui ont jamais lui au firmament; et ainsi tout dans l'homme est déifié à tel point qu'il ne ressent, ne goûte et ne connaît rien aussi vraiment que Dieu, d'une connaissance foncière, et cette connaissance dépasse de beaucoup la science et le mode de connaissance rationnelle.

« Enfin on arrache les feuilles et l'on en dépouille les sarments, afin que le soleil puisse se répandre sur les fruits sans rencontrer aucun obstacle. Il en est de même chez ces hommes; tout intermédiaire tombe, et ils reçoivent tout d'une façon immédiate. Voici que tombent prières, représentations des saints, pratiques de dévotion, exercices.

« Mais que l'homme se garde pourtant de rejeter ces pratiques avant qu'elles ne tombent d'elles-mêmes. A ce degré alors, le fruit devient si indiciblement doux qu'aucune raison ne peut le comprendre, et les choses vont si loin que l'esprit s'abîme au point de perdre toute pensée distincte. Il ne fait plus qu'un avec la douceur divine, si bien que son être est tout pénétré de l'être divin et qu'il s'y perd comme une goutte d'eau dans un grand fût de vin. L'esprit est tellement plongé en Dieu, dans l'unité divine, qu'il y perd tout ce qui le distinguait.

« Tout ce qui l'a amené à ce degré, tel que son humi-

allemands par les RR. PP. Hugueny, Théry, O. P., et A.-L. Corin, t. I; sermon VII, pp. 222-223.

lité, ses intentions, sa personnalité même, tout cela perd alors son nom, et il n'y a plus qu'une simple, paisible et mystérieuse unité sans aucune distinction[3]. »

Cette connaissance de Dieu, qui surpasse toute connaissance et qui est la base de notre union à Dieu, Suso en a fait le centre de la vie spirituelle. Qu'on lise par exemple le chapitre 1er du IIIe livre de l'*Exemplaire*.

« Il faut que tous les hommes, qui sont ramenés à leur première origine, sachent quelle est cette première origine, car, étant en même temps le principe de toutes les choses, elle se trouve être aussi leur fin dernière. C'est pourquoi il est nécessaire de savoir que tous ceux qui ont parlé de la vérité sont unanimes à dire qu'il existe un être qui est l'être le plus simple avant lequel il n'y a rien, et qui est éminemment le premier. Denys a considéré cet être insondable dans sa nudité; il dit, ainsi que d'autres docteurs, que cet être simple dont on vient de parler demeure innomé malgré tous les noms qu'on peut lui donner; car, ainsi qu'il est enseigné en logique, le nom doit exprimer la nature et la notion de la chose nommée. Mais comme tout le monde sait que la nature de l'être simple est infinie, incommensurable et qu'elle ne peut être comprise par aucune intelligence

3. Voir encore sermon XXVIII. *Ibid.*, t. II, p. 56.

« Nous voici en ce jour aimable où l'on fête la Sainte Trinité délectable et adorable. Comparées à cette fête, toutes les fêtes de l'année qu'on a célébrées jusqu'à ce jour, quel qu'ait été leur caractère particulier, ont toutes été comme les fleurs à l'égard du fruit; toutes n'ont fait que préparer à cette fête, car elle est le but et la récompense du travail (de l'année), et je ne saurais imaginer avec quelle sorte de parole on pourrait en parler dignement. Elle s'élève, en effet, au-dessus de toute parole et tout mode déterminé de pensée, et dépasse d'une façon inexprimable toute l'intelligence des anges et des hommes. Comme l'intelligence du plus élevé des séraphins est bien supérieure à celle d'un âne, ainsi ce mystère dépasse mille fois plus, indiciblement plus, toute intelligence et toute représentation. C'est pourquoi saint Denys nous dit : « Tout ce qu'on peut dire de ce mystère n'est pas essentiellement vrai, mais ressemble plutôt au mensonge qu'à la vérité. »

créée, il est clair pour tous les savants théologiens que cet être qu'on ne peut connaître n'a pas non plus de nom.

« C'est pourquoi Denys, dans le livre *Des noms divins*, dit que Dieu est une non-essence, un rien. Il faut comprendre cela de l'essence, de l'être que nous lui attribuons à la manière des créatures. Car ce qu'on Lui attribue de cette façon est, en quelque sorte, faux, et la négation en est vraie.

« C'est pourquoi on pourrait l'appeler un rien éternel. Et cependant, quand on doit parler de quelque chose, quelque excellente, et quelque transcendante qu'elle soit, il faut lui donner un nom.

« L'essence de cette tranquille simplicité est sa vie, et sa vie est son essence, c'est une intelligence vivante, essentielle, subsistante, qui se comprend elle-même en elle-même et qui est elle-même.

« Maintenant je ne puis plus rien en dire, et j'appelle cette chose la vérité éternelle et incréée, car toutes les choses sont en elle comme dans leur première origine. C'est en elle qu'un homme qui s'est renoncé commence et finit dans une absorption bien ordonnée, ainsi qu'il sera démontré ci-après. »

Et cet enseignement est pour ainsi dire consacré par Dieu Lui-même, quand Il dit à sainte Catherine de Sienne : « Sache, ma fille, que nul ne peut s'échapper de mes mains; car je suis celui qui suis, et vous, vous n'êtes pas par vous-mêmes. Vous n'êtes qu'autant que vous êtes fait par moi[4]. »

Arrivée à ce point de la connaissance de Dieu, l'intelligence humaine ne peut plus que balbutier, tellement elle est captivée et comme anéantie par l'infinie grandeur de Dieu. Que dire devant l'Infini ? Adorer et se taire. Le silence devient alors la plus éloquente prière.

4. R. P. J. Hurtaud, *Le Dialogue de sainte Catherine de Sienne*, t. I, Paris, 1913, p. 69.

« Mais il y a encore un degré de louange plus élevé : c'est que l'homme loue Dieu, avec toute sa raison et son intelligence, avec un grand amour et du plus profond de son cœur. Il y a même encore un degré beaucoup plus élevé que tout cela : c'est que l'homme reconnaisse que Dieu est si grand et lui si petit, dans son fond, qu'il ne puisse plus louer Dieu; cette louange est bien au-dessus de tout ce qu'on peut dire, imaginer et concevoir. Un docteur disait : « Celui-là parle de Dieu qui, « dans la conscience de sa richesse intérieure, sait se « taire à son sujet. » Un maître louait Dieu en paroles; un autre alors lui répliqua : « Tais-toi, tu blasphème « Dieu. » Tous deux disaient vrai. C'est une chose prodigieuse que quelqu'un puisse avoir la prétention de louer par des paroles l'inexprimable grandeur de la bonté divine, qui est si grande, si ineffablement élevée au-dessus de toute l'intelligence des anges, des hommes et de toute créature. C'est louer Dieu d'une façon infiniment supérieure aux deux autres degrés, lorsque, sous la pleine conscience de l'incompréhensible dignité de Dieu, tous les mots et tous les modes particuliers disparaissent d'eux-mêmes, pour laisser la louange se perdre, s'abîmer, se plonger et se fondre en Dieu, de telle sorte qu'Il doive se louer lui-même et se rendre grâce à Lui-même. Si quelqu'un se plonge vraiment dans cet abîme, il n'est pas à craindre que Dieu ne le laisse jamais périr[5]. »

Théologiens et directeurs de moniales, les Frères Prêcheurs ont toujours cherché à orienter les esprits vers une calme et profonde connaissance de Dieu, à donner ou plutôt à suggérer quelque soupçon de l'immensité de Dieu et de l'infini de ses attributs. La première assise de la vie spirituelle, c'est de remplir son intelligence et son cœur de Dieu, d'avoir l'extase du divin, fruit d'une méditation recueillie. Au lieu de commencer sa

5. Tauler, *ibid.*, sermon XXX, t. II, pp. 80-81

vie spirituelle en luttant péniblement et comme à pas pesants contre les défauts inhérents à la nature humaine et aboutir par là à des résultats chancelants, il est préférable de chercher tout d'abord à connaître Dieu, à scruter son mystère et à l'aimer de charité parfaite. Lui, au premier plan dans la connaissance et l'amour, et non pas nous. Cette connaissance et cet amour de Dieu, cultivés par l'étude et la piété, étoufferont nos défauts d'une façon plus directe que ne pourra le faire une ascèse mathématique. Il ne s'agit pas, après tout, dans la vie spirituelle, de savoir ce que nous sommes, de nous appesantir sur nos défauts, d'être aux écoutes de nos progrès et de nous considérer comme un centre; il s'agit, avant tout et uniquement, de connaître Dieu et de l'aimer, et par cette connaissance et cet amour nous unir à Lui.

G. Théry, O. P.

Contemplation et vie contemplative selon Platon

Quelques réflexions à propos d'un ouvrage récent (1)

Au lendemain de la guerre du Péloponnèse, encore obsédé par le souvenir des proscriptions, des pillages, des destructions, par l'atroce cruauté de luttes fratricides, dont on aimerait pouvoir dire que seul le monde païen a connu déchaînement aussi brutal, c'est une vue pessimiste de l'homme, et cela se comprend, qui prévaut dans l'esprit de Platon. L'homme n'est pas ce qu'il devrait être; il est égaré, perdu, enfoncé, comme dans un bourbier, dans « l'autre », c'est-à-dire en pleine matière, hors de lui. Volontiers, Platon eût accepté de dire qu'il s'est « aliéné » en se plaçant sous un joug tyrannique, dont il subit maintenant la dure loi.

Aliéné non seulement comme le veut aujourd'hui le marxisme, parce qu'il est asservi à des conditions économiques inhumaines, mais parce que, oubliant sa vraie nature, qui est raisonnable, il s'est fait l'esclave de la matière. De là tous les désordres : l'esprit ne commande plus. Sans doute le philosophe des Idées fait-il trop bon marché des nourritures terrestres; porté à oublier que notre corps, c'est nous-même, il ne se préoccupe guère de ses exigences ni de la misère qui pour beaucoup est cependant un obstacle à la liberté de l'âme. L'humanisme dont il nous offre l'image en est appauvri. On lui demanderait en vain une doctrine

1. A.-J. Festugière, *Contemplation et vie contemplative selon Platon*. Paris, Vrin, 1936, 493 pp. — Le présent article n'a pas l'ambition d'épuiser la substance de ce beau livre; il voudrait seulement le faire lire.

sociologique. Mais il a compris et il a magnifiquement dit que, si une révolution s'impose pour remettre les choses en état et s'il est nécessaire que la cité soit bien gouvernée, ces changements extérieurs ne sauraient suffire, de même que ne suffirait pas, pouvons-nous ajouter, une distribution plus équitable des richesses qui constituent notre patrimoine matériel : l'homme ne sera vraiment rendu à lui-même que par une conversion foncière, par un retour à l'esprit.

A cette condition seulement, parce que alors ils porteront sur un fondement immuable, les principes qui doivent régir l'existence retrouveront leur vigueur. Or cela importe par-dessus tout. Ce qui émeut Platon, plus encore que les cruelles souffrances de la guerre, c'est le danger qui menace les Idées, danger le plus redoutable de tous, car on ne se contente pas de les compter pour rien, on voudrait les pervertir. Que parfois, dans la mêlée des appétits, la raison du plus fort triomphe au mépris du droit, qu'on viole la foi jurée quand elle devient gênante, c'est un mal ; mais si la violence est toujours tenue pour injustice, c'est un moindre mal. Ce qui est intolérable, c'est que la violence se présente comme l'expression du droit, et même, par une audace blasphématoire, ose compter sur la bienveillance divine. Car si le juste se confond avec l'injuste, s'il n'y a plus rien en ce monde d'inviolable et de sacré, ne faudra-t-il pas perdre même l'espérance ? La vie ne vaut plus la peine d'être vécue. A cet égard, les sophistes, avec leurs « discours doubles », sont les pires ennemis de la cité. Et c'est pourquoi l'entreprise nécessaire, urgente, est de remettre la justice et toute vertu sur son fondement. Il faut, c'est le même problème, retrouver le sens de la destinée humaine.

Est-ce possible ? Platon n'en doute pas. L'homme, sans doute, est tombé bien bas; et, pourtant, il peut se relever. Non seulement il ne faut pas désespérer, ni croire que la contrainte seule l'empêchera de faire le mal et contiendra en de justes limites ses instincts pervertis; mais il est capable, par ses propres forces, de se remettre sur la bonne route et d'arriver au terme. Qu'il se cherche et il se trouvera; qu'il se libère et il sera sauvé.

Si Platon est pessimiste lorsqu'il considère l'homme tel qu'il est, il se montre, par contre, singulièrement optimiste sur le compte de la nature humaine. Le théologien doit dire

qu'il l'est trop. Du moins, cette doctrine classe-t-elle son auteur parmi les grands éducateurs de l'humanité. La vie a un sens, parce qu'elle a un but. Une noble tâche lui est proposée : il s'agit de se reconquérir soi-même. Et cette tâche, c'est avant tout à l'intérieur des âmes qu'elle doit être réalisée. Le grand problème humain est un problème de vie intérieure.

***

Parce que l'essentiel est de mettre en sécurité la valeur du vrai, du juste et du bien, pour les soustraire aux tentatives sacrilèges des violents et des habiles qui voudraient les plier à leur gré et les réduire à la mesure de l'utile, Platon se tourne résolument, et non sans quelque angoisse, vers le problème de l'être absolu, d'où prendre son départ.

La question est d'importance non seulement pour le philosophe désireux de fonder le savoir sur le réel, mais pour tout homme qui a la légitime ambition d'organiser sa vie selon des principes sûrs ; la morale individuelle, les relations sociales, le bon ordre de la cité, tout cela suppose une science, et donc une certitude, et donc des principes nécessaires et immuables.

Où trouver une telle stabilité ? Ce n'est évidemment pas dans la sphère des choses sensibles où règne le devenir. L'âme humaine ne peut non plus la donner, car elle ne la possède pas; et Platon, dans le *Théétète*, décrit avec complaisance son perpétuel écoulement, qui montre bien qu'elle n'est pas l'être immuable, objet de la science. Cet être par excellence, il faut, pour l'atteindre, laisser là tout ce qui paraît et tout ce qui change, pénétrer au-dessus de l'âme elle-même, dans un autre monde, le monde des formes, la plus noble des réalités et le principe de l'intelligibilité, dont l'unité fonde toute multiplicité et résume toute perfection. On peut arriver jusqu'à lui, et c'est pour cela que nous sommes faits; nous devons l'aimer, et c'est une condition pour le trouver. Tendre vers lui, c'est le meilleur emploi de la vie. Le contempler et l'embrasser, c'est le bonheur.

Platon démontre-t-il rigoureusement l'existence de ce monde intelligible, clef de voûte de son système ? Il ne s'agit pas de prouver, mais de voir : démontre-t-on l'existence

du soleil ? Or, les âmes ont vu les Idées dans une existence antérieure ; elles peuvent ici-bas, moyennant une ascèse purifiante, les revoir plus ou moins parfaitement dans une contemplation qui est l'ébauche de la vue parfaite dont elles jouiront après cette vie. Platon croit à l'existence de l'Intelligible non comme à la vérité d'un axiome, mais comme à la réalité d'un fait ; il y croit parce que, se recueillant pour saisir la forme qui explique toutes les autres, il a été soudain ravi dans l'océan de l'Être. A ceux qui s'éprendront du même idéal et seront prêts à courir le même risque magnifique en sacrifiant tout le reste, il voudrait procurer la même expérience ; il voudrait les amener à « sentir » la présence de cette Vérité qui est aussi la Beauté et la Bonté, mieux encore, à s'unir à elle. Du moins, qu'ils s'orientent vers cette union, qu'ils s'y préparent. Telle est la plus haute philosophie, qui n'est pas raisonnement ni discours, mais recherche du vrai, amour du bien, connaissance vécue et rassasiante, contemplation.

En somme, Platon invite ses disciples à sortir d'eux-mêmes, car c'est au-dessus de leur âme qu'ils atteindront la Vérité subsistante, par une extase. Peut il leur promettre d'atteindre ainsi leur vraie nature ? Oui, si cette nature n'est pas fermée, si elle porte en soi un infini en puissance et si la loi de notre activité est précisément de tendre vers l'Être transcendant en nous dépassant.

Platon ne dit pas cela expressément ; encore moins explique-t-il comment un être peut se dépasser par le seul exercice de ses propres virtualités. Mais il a vu que l'homme ne sera jamais qu'un citoyen inquiet de ce monde et que sa patrie permanente est dans un au-delà auquel le rattache un lien mystérieux. Il a bien vu aussi que le but où tend le désir des âmes, ce n'est pas la contemplation d'un intelligible abstrait, mais un contact, l'union avec le plus réel des êtres, qui est aussi le meilleur. Hors de là, pas de bonheur parfait. Il a même pensé que dès cette vie l'homme peut commencer à jouir de cette expérience et recevoir la révélation de l'ordre des essences, dont tout ordre ici-bas devrait s'appliquer à reproduire la perfection, dans la mesure où l'éphémère peut être l'image de l'éternel, dans la mesure où l'âme, la partie la plus haute de l'âme, peut être le réceptacle des Idées et le miroir de la sagesse. Or, dans une certaine mesure, elle le peut.

*
**

Interprétant l'oracle delphique, Socrate allait répétant que la grande découverte que chacun de nous doit faire est la découverte de soi. On se met en peine de tant de choses, et le vrai problème est en nous, le problème que la plupart des hommes ne posent même pas. On s'occupe de tout, sauf de soi. Alcibiade prend soin de sa fortune, de son corps, de ses pieds, de ses mains. Et son âme ? Aussi longtemps qu'il ne prend pas soin de son âme, il s'intéresse à ce qui est à lui, non à ce qui est lui. L'âme de l'homme reste pour l'homme la grande inconnue. Saint Augustin rendra ce désordre initial responsable de nos errements : « Erroris maxima causa est quod homo sibi ipsi est incognitus » (*De ordine*, lib. I, c. 1, n. 3). Ignorant leur vraie nature, comment les hommes pourraient-ils se conduire en hommes ? Qui leur fera connaître les moyens de mener une vie moins indigne ? Ils n'ont même pas conscience de leur indignité; il faudrait d'abord leur révéler ce dont ils sont capables. Nous venons de le voir, c'est la tâche que Platon s'est assignée.

Il s'agit d'abord de les détourner de l'extérieur vers l'intérieur; car ce qui est digne d'intérêt, ce n'est pas ce que nous avons, mais ce que nous sommes, et Platon ne pense pas qu'il soit essentiel à l'âme de se relier au corps. Être ou avoir ? La position étant ainsi prise, il s'ensuit que le travail de purification consiste à se séparer de ce qui souille, c'est-à-dire de tout ce qui est matériel.

Par l'effet de cette purification morale, les passions se calment; l'ordre produit la paix, et, malgré le paradoxe apparent, le recueillement produit l'extase. Car l'esprit, rassemblant ses puissances dans la considération d'un seul objet et concentré dans un seul acte, se quitte pour ainsi dire lui-même et s'oublie, comme possédé par l'idée, d'autant plus dépouillé et unifié que cette idée est elle-même plus purifiée. Et c'est pourquoi, en plus de la purification et de la concentration de l'intellect, la contemplation requiert une autre condition, à savoir que l'intelligible soit lui aussi dépouillé de tout ce qui n'est pas l'être absolument un.

C'est l'œuvre de la dialectique qui, comme l'explique le *Banquet*, consiste à spiritualiser l'objet et à l'unifier en

montant comme par échelons de la beauté d'un corps à la beauté des corps en général, puis à la beauté morale de toute une vie, à la beauté intellectuelle des sciences, « jusqu'à ce que, partant des sciences, on aboutisse à cette science ultime qui n'a pas d'autre objet que le Beau souverain, et qu'on connaisse au terme ce qui est beau par soi seul » (*Banquet*, 211 c.).

Et la contemplation jaillit soudain de la rencontre de ces deux puretés, la pureté de ce qui connaît et la pureté de ce qui est connu, l'âme atteignant alors, autant qu'elle le peut, dans un contact supérieur à tout l'ordre ordinaire de la connaissance, au plus intime d'elle-même, la Beauté suprême, le Bien immuable dont le vrai nom est Dieu. La pureté est condition nécessaire pour s'en approcher, car « de ce qui est impur ni l'homme de bien ni Dieu ne peuvent décemment accepter les présents » (*Lois*, IV, 716 e) ; mais elle n'habite que les cœurs généreux, car, si elle est une libération, elle est nécessairement aussi une séparation. Même transposé sur le plan intellectuel, où il s'agit d'atteindre l'Idée toute seule par la pensée toute seule, sans aucun mélange, ce désir de purification reste émouvant : son ardeur inquiète ne recule pas devant les exercices d'un ascétisme rigoureux et conseille même des sacrifices qui ressemblent à une mutilation. L'âme se recueille, se ramasse sur elle-même, se tend à l'extrême, rêve de sortir de son corps et d'oublier tout le sensible et de s'oublier elle-même pour être toute esprit et s'élever où elle sent qu'elle devrait être pour posséder le bonheur.

Tentatives généreuses, qui témoignent noblement qu'on ne saurait acheter à trop haut prix la possession de Dieu ! Inquiète recherche de la Voie ! mais le But ne restera-t-il pas inaccessible si la Voie ne se révèle pas elle-même ? et suffit-il de se séparer de la matière et de s'unifier intérieurement pour obtenir cette révélation ?

*
* *

Si le sage a pour principale occupation de se séparer et de rentrer en soi pour contempler, ne se retranche-t-il pas, par le fait même, de la réalité ? est-il encore citoyen de ce monde ? — Le peuple aura toujours quelque défiance pour

ces hommes qui ne partagent pas les soucis communs : ce sont des originaux, qui font autrement que les autres, des pédants et des fâcheux qui se croient meilleurs et donnent des leçons qu'on ne leur demande pas, des hypocrites peut-être, en tout cas des inutiles.

Tel n'est point l'avis de Platon. Rien de plus grand, pense-t-il, qu'un tel genre de vie, et rien de plus utile. Ces fainéants sont les plus précieux entre les serviteurs de la cité, et c'est à eux que devrait être confié le gouvernement, car ils ont contemplé et ils s'emploient encore à contempler l'idéal dont devraient se rapprocher toutes les lois. Pas d'ordre sans justice, et la justice, eux seuls la connaissent. Eux seuls, parce qu'ils vivent habituellement avec ce qui est ordonné et divin, et sont eux-mêmes, autant que le permet notre nature, ordonnés et divins, peuvent façonner les mœurs des hommes conformément au divin modèle. « A moins que les philosophes ne règnent dans les cités, ou, inversement, à moins que ceux qui ont nom aujourd'hui de rois et de dynastes ne se familiarisent avec l'amour de la sagesse et n'en fassent une étude suffisante, si ces deux choses n'en viennent à se confondre, le pouvoir politique et la philosophie,... ni les cités, mon cher Glaucon, ni, je pense, le genre humain ne verront cesser leurs maux » (*République*, V, 473 c-d).

Sauveurs de leur peuple, à la fois conducteurs et serviteurs, oublieux d'eux-mêmes jusqu'à sacrifier au bien commun le repos délicieux de la contemplation, c'est à former des hommes de cette qualité que s'emploie la *République*, des hommes que l'éducation, parfaisant une nature heureusement prédisposée, a rendus capables de se porter spontanément à ce qui est bien, ayant horreur du mensonge, exempts de bassesse et de cupidité, tempérants, magnanimes, estimant la vie terrestre comme elle le mérite et ne craignant pas la mort.

S'ils suivaient le penchant de leur cœur, ces sages, sans nul doute, se retireraient loin du monde dans une paisible solitude; selon le conseil que plus tard leur donnera Plotin, ils fuiraient seuls vers le Seul. Platon pense que cette fuite serait une désertion. Quand on connaît la vérité, on doit en faire profiter ceux qui ne la connaissent pas encore. Il en coûte, certes, au contemplatif de se mêler aux embarras des affaires; mais c'est son devoir de rechercher l'intérêt de la

communauté et de s'engager dans un genre de vie complexe, d'une réussite difficile, essayant de concilier des obligations en apparence opposées; car il doit rester philosophe sans cesser d'être citoyen, se mêler à la foule et tout à la fois en vivre séparé, contempler et gouverner.

Est-ce trop beau pour être jamais réalisé ici-bas? Peut-être. La voix qui parle ainsi mérite pourtant d'être écoutée. Elle rappelle où sont les vraies valeurs, et qu'agir ce n'est pas seulement produire. Elle met en garde contre les mirages du progrès purement technique, la suprématie des forces matérielles conduisant vite au triomphe de la violence et à l'abdication ou à l'oppression de l'esprit. Elle oriente vers l'idéal harmonieux d'un homme d'action qui ne veut pas négliger son âme, d'un contemplatif épris avant tout de vie intérieure et que tourmente pourtant la conscience de sa responsabilité à l'égard de ses frères. C'est vers cette limite, inaccessible sans doute, qu'il faut tendre, et, parmi les soucis et les luttes de l'existence, marcher la tête haute, le regard fixé sur les hauteurs où prend sa source toute activité vraiment humaine.

***

S'il est relativement facile d'indiquer l'orientation générale de la pensée platonicienne, c'est une entreprise souvent décevante d'en préciser les divers aspects et de tenter de les mettre d'accord. Dans la complexité de cette pensée séduisante, il est permis de reconnaître l'exubérance d'une personnalité exceptionnellement riche, mais il faut voir aussi les incertitudes, les tâtonnements d'une recherche qui n'a pas abouti. « Il décourage ses plus fervents amis », nous confie le P. Festugière (*op. cit.*, p. 450). S'il ne conduit pas avec plus de fermeté ceux qui se mettent à sa suite, n'est-ce pas que lui-même hésite encore? Il entrevoit le but; il n'a pas trouvé le chemin.

Le but, pour Platon, c'est l'Être vrai, qui, dans son immuable éternité, nous attend : d'étape en étape, il faut nous élever jusqu'à la béatitude de l'union. C'est témoigner d'une bien grande confiance dans le pouvoir de l'homme, mais c'est encourir aussi une grave responsabilité que le lancer seul à l'escalade du monde divin, dans une nouvelle

aventure de Titans, où il est à craindre que, découragé, il ne retombe très bas. L'invasion de la théurgie dans le néo-platonisme décadent en est une preuve.

L'entreprise de Platon est audacieuse jusqu'à la témérité. Et, pourtant, la réalité est plus belle encore. L'Être vrai n'est pas seulement un objet de contemplation; il n'est pas seulement digne d'être aimé, mais il aime. Et, pour cette raison, il n'attend pas que nous fassions effort vers lui. Il vient au-devant de nous. C'est lui qui fait le siège de nos âmes par sa grâce, c'est-à-dire par son amour prévenant. Et, dès lors, ce n'est point présomption que viser si haut; c'est répondre à une invitation.

Platon a bien vu le rôle de l'amour dans l'ascension spirituelle, la spéciale efficacité de la préparation morale pour ouvrir les yeux de l'âme sur les réalités immatérielles; car c'est la sympathie qui alors fait connaître, et la sympathie naît de la ressemblance. Mais il a ignoré que le plus grand obstacle à l'union à Dieu est l'enflure de la science, la suffisance qui se ferme sur elle-même, et que, par conséquent, il y a une purification plus nécessaire que celle qui sépare des choses sensibles. Ne sachant pas que la contemplation est un don, il ne pouvait comprendre le rôle nécessaire de l'humilité, qui ouvre l'âme au don.

Et ce don s'offre à tous. La sagesse n'est pas le privilège d'une caste; elle dépend beaucoup plus de la pureté du cœur et de la droiture de la volonté que de l'entraînement à la spéculation. L'intellectualisme platonicien, au contraire, reste aristocratique : c'est une science réservée. On lui pardonnerait facilement, s'il ne se présentait pas comme une doctrine du bonheur. Mais il semble que, dès lors que le sage contemple, la cité et le monde ont rempli leur destin; car ce destin est de produire ce qu'il y a de meilleur, et le meilleur consiste à s'unir le plus possible à l'Être vrai. Soit! Tout est bien alors pour celui qui contemple, qui, dans l'instant qu'il contemple, accède au bonheur parfait. Mais les autres, qui sont la foule? — Peut-être s'efforcera-t-on d'étendre à tous le privilège des sages, c'est-à-dire la contemplation et le bonheur, par l'effet de je ne sais quelle « contemplation indirecte » de la foule dans le sage qui la guide. Mais qui se contentera d'un bonheur par procuration?

La formation du surhomme que serait le sage tyran ou

le roi philosophe a beaucoup plus préoccupé Platon que le salut de tous les hommes. La matière est méprisable ; le corps ne compte pas. L'individu, s'il est fonction de la matière, n'est guère plus digne de considération. Plotin soutiendra, malgré la difficulté d'une telle position, qu'il y a une Idée pour chaque individu. Platon ne se prononce pas, mais il est clair que, dans sa théorie des valeurs, l'homme particulier occupe peu de place. En vain chercherait-on dans les *Dialogues* une juste appréciation de la personne humaine, comme on y chercherait en vain la charité qui unit les hommes entre eux ou l'humilité qui les élève et les unit à Dieu.

Mais est-il juste de reprocher à Platon d'avoir ignoré tout cela, que nous ne savons que par Notre-Seigneur Jésus-Christ ? Il a préparé quelques âmes à désirer le divin message et à le recevoir quand elles l'ont entendu; maintenant encore, sa voix met en garde contre les attraits vulgaires un monde qui n'est que trop enclin à se laisser enchanter et qui serait tenté de s'endormir ici-bas, il rend la foi en un monde supérieur dont il entr'ouvre la porte. N'est-ce point tout ce dont était capable la sagesse chez les Gentils ?

R. Arnou, S. J.

Chronique d'histoire de la spiritualité

Période patristique

I. — *L'Histoire de l'Église*, publiée sous la direction de MM. Fliche et Martin, poursuit régulièrement son cours. Le quatrième volume est maintenant paru [1]. Il comprend le récit des faits qui se sont produits entre la mort de Théodose le Grand et l'avènement de saint Grégoire le Grand (395-590). On se souvient que le tome III ne recouvre qu'une période de quatre-vingts ans : comment s'étonner dès lors si les rédacteurs du tome IV se sont trouvés à l'étroit pour résumer deux cents ans d'histoire et s'il a fallu faire fléchir en leur faveur l'inexorable règle qui fixait à l'avance le nombre des pages? Malgré tout, on a dû, en bien des cas, se contenter de résumer les événements sur lesquels on aurait aimé s'étendre, et c'est ainsi que les pages consacrées à la conquête de l'Occident barbare par l'Église paraîtront peut-être un peu brèves aux amateurs de longs récits.

La composition de ce nouveau volume a dû être répartie entre quatre historiens. Il appartenait à M. P. de Labriolle d'étudier les vicissitudes de l'Église d'Occident : c'est à lui qu'on doit les chapitres relatifs à la destruction du paganisme, à saint Jérôme et à l'origénisme, à saint Augustin, à l'Église et les Barbares et finalement à la vie chrétienne en Occident : ce dernier chapitre surtout intéresse les historiens de la spiritualité; on y trouve des pages bien suggesti-

1. A Fliche et V. Martin : *Histoire de l'Église*. Tome IV. *De la mort de Théodose le Grand à l'avènement de Grégoire le Grand*, par P. de Labriolle, L. Bréhier, G. de Plinval, G. Bardy ; in-8 de 612 pp. ; Paris, Bloud et Gay, 1937.

ves sur la piété chrétienne, sur les infiltrations païennes dans le christianisme, sur le monachisme bénédictin. C'est ici, d'ailleurs, que l'on regrette le plus la brièveté imposée à l'auteur. Il y aurait eu matière à tant de développements dans les problèmes qu'il traite, et nous sommes obligés de nous contenter trop souvent de notations rapides qui excitent notre curiosité.

M. de Plinval est un spécialiste du pélagianisme : aussi est-ce lui qui a rédigé les chapitres sur les luttes pélagiennes et sur l'activité doctrinale dans l'Église gallo-romaine du VI[e] siècle, chapitres remarquables par leur plénitude et la richesse de leurs exposés. M. L. Bréhier a traité les règnes de Justin, de Justinien et de leurs successeurs avec sa compétence bien connue pour tout ce qui regarde les hommes et les choses de l'empire byzantin. Il a aussi écrit des pages très documentées sur la vie chrétienne en Orient aux V[e] et VI[e] siècles.

Enfin, M. Bardy a rappelé les grandes luttes doctrinales du V[e] siècle : le nestorianisme et le monophysisme ont à ce moment troublé profondément la vie de l'Église. Il fallait essayer de montrer l'enchaînement des faits au milieu des circonstances les plus diverses : d'autres diront si la tâche a été réussie comme elle aurait voulu l'être.

Au total, il semble que ce tome IV n'est pas indigne de ceux qui l'ont précédé. L'*Histoire de l'Église* fera grande figure dans la production scientifique de notre temps.

II. — Il arrive parfois qu'à force de relire des textes déjà bien connus et souvent utilisés, on y fasse encore des découvertes du plus haut intérêt, ou même qu'on propose à leur sujet des hypothèses nouvelles, capables de modifier notre représentation d'un personnage ou d'une époque. C'est ce qui vient d'arriver à M. P.-N. Harrison, à propos de la lettre de saint Polycarpe de Smyrne[2]. M. Harrison pense donc que cette lettre, sous sa forme actuelle, est en réalité composée de deux lettres écrites à un long intervalle, la première, la plus ancienne, serait formée par les chapitres XIII et XIV, et elle aurait été écrite très peu de temps après le départ de

2. P. N. Harrison, *Polycarp's two epistles to the Philippians*, in-8 de XII-356 pp.; Cambridge, University Press, 1936.

saint Ignace pour Rome. La seconde, de beaucoup postérieure, comprend les chapitres I-XII, et elle peut dater des années 140-150, ce qui explique les allusions nombreuses aux hérésies, particulièrement au marcionisme. La démonstration de M. Harrison est menée avec conviction, voire avec enthousiasme. Si difficile qu'elle puisse être à contrôler à cause de l'absence totale de preuves extrinsèques, l'hypothèse est assez vraisemblable pour mériter de retenir l'attention.

III. — *L'histoire des martyrs de Lyon* de 177 a été racontée déjà bien des fois. Mais nous ne la relisons jamais trop, et, lorsque c'est un Lyonnais qui nous la rappelle, nous accueillons son récit avec une particulière reconnaissance. L'opuscule de M. André Chagny[3] ne renferme pas une nouvelle traduction de la lettre conservée par Eusèbe : il se contente de suivre pas à pas le vieux récit, et d'en donner un commentaire, à la fois vivant et érudit. Les problèmes d'archéologie et d'histoire locale sont traités avec compétence par le savant historien de l'abbaye d'Ainay.

IV. — Dans l'ouvrage collectif *Hommes d'État*, que vient de faire paraître la librairie Desclée de Brouwer, M. J.-R. Palanque a été chargé d'écrire le chapitre consacré à Constantin[4]. En une centaine de pages, nous avons là un résumé clair et très bien informé de ce que nous savons aujourd'hui sur l'empereur Constantin. M. Palanque ne s'est pas laissé séduire par les théories qui minimisent la portée de la conversion de Constantin, il n'a pas non plus exalté outre mesure la personnalité de son héros, très grand homme d'État sans doute, mais médiocre chrétien. On lira avec beaucoup de profit cette belle étude.

V. — Comment saint Ambroise emploie-t-il *les propositions subordonnées temporales, causales et adversatives*? Comment les construit-il? Dans quelle mesure observe-t-il à leur égard les règles classiques de la syntaxe? M. Léon T. Phillips

3. André Chagny, *Les martyrs de Lyon de 177*. Étude historique; in-16 de 105 pp.; Lyon, Emmanuel Vitte, 1936.

4. *Hommes d'État*, t. I, pp. 335-420 : *Constantin*, par J.-R. Palanque; Paris, Desclée de Brouwer, 1937.

se préoccupe de répondre à ces différentes questions[5]. Il le fait surtout en philologue, soucieux de mettre en relief le soin avec lequel écrit saint Ambroise, et l'amateur de statistiques détaillées trouvera une profonde jouissance à lire cet ouvrage rempli de chiffres et de pourcentages. N'a-t-on pas cependant le droit de dépasser ce point de vue un peu étroit et de se demander si l'emploi de telle ou telle conjonction, de préférence à une autre à peu près synonyme, n'est pas capable de nous renseigner sur la mentalité de l'évêque de Milan? Si ténues qu'elles puissent être, les conclusions en ce sens ne sont pas absolument négligeables.

VI. — Saint Jérôme est assurément un des plus grands écrivains parmi les Pères latins. Instruit dans sa jeunesse à l'école des meilleurs maîtres, il n'a jamais oublié ce qu'il en avait appris. En dépit du fameux songe et de ses promesses les plus formelles, il est resté fidèle à Cicéron et à Virgile : comment aurait-il pu agir autrement? Son style se ressent de son éducation. En particulier, il observe avec soin les lois relatives aux clausules, comme vient de nous l'apprendre un récent ouvrage intitulé *Étude des clausules dans les écrits de saint Jérôme*[6]. De tels livres ne sont pas faits pour être lus, et les auteurs n'ont pas de grandes illusions à ce sujet. Ils rendent cependent service, et il ne nous est pas indifférent de savoir que saint Jérôme s'est toujours montré le disciple des rhéteurs. Même ses lettres, peut-être faut-il dire : surtout ses lettres, témoignent du soin avec lequel il écrivait : nous nous croyons en face de billets familiers, ou tout au moins de réponses adressées à des correspondants individuels. En réalité, saint Jérôme savait que ses lettres seraient rendues publiques, et il les rédigeait selon les règles du genre. N'y a-t-il pas là pour nous une sorte de surprise?

VII. — Nous n'avons pas encore eu l'occasion de signaler les *Pages dogmatiques de saint Augustin*, publiées par M. l'abbé

5. Leo T. Phillips, *The subordinate temporal, causal, and adversative clauses in the works of St. Ambrose* (Patristic studies, t. XLIX); in-8 de XIII-165 pp.; Washington, The catholic university of America, 1937.

6. Sœur Marguerite-Claire Herron, *A study of the clausulae in the writings of St. Jérôme* (Patristic studies, t. LI); in-8 de XIV-132 pp.; Washington, The catholic university of America, 1937.

Perrodon, directeur du grand Séminaire d'Orléans. Il faut cependant que nos lecteurs connaissent cet ouvrage, qui est susceptible, non seulement de les instruire, mais de leur faire beaucoup de bien. La réédition du tome premier, consacré à la grâce, vient d'une manière fort opportune nous donner un motif de dire tout le bien que nous pensons du beau travail de M. Perrodon [7].

L'auteur s'est avant tout préoccupé de faire connaître à ses lecteurs, séminaristes et prêtres d'abord, grand public cultivé ensuite, la doctrine du plus grand théologien de l'Occident. Pour cela, il a choisi dans ses œuvres les passages les plus caractéristiques, et il les a groupés sous les titres habituels de l'enseignement religieux. Les textes sont reproduits dans l'original latin et traduits en français. S'il y a lieu, leur enchaînement est indiqué en quelques lignes, et des notes expliquent les passages difficiles ; mais on sent que, partout, l'auteur s'efforce de disparaître pour laisser parler l'évêque d'Hippone.

Toute la matière est répartie en deux volumes. Le premier est réservé à la grâce, et c'est à juste titre, puisque l'élaboration de la doctrine de la grâce et la lutte contre les Pélagiens ont occupé pendant de longues années le meilleur de l'activité de saint Augustin. M. Perrodon fait remarquer avec raison que le grand docteur n'a pas seulement traité, dans ses écrits ou dans ses sermons, de la grâce actuelle, comme on se l'imagine parfois, mais aussi de la grâce sanctifiante, et on lira avec fruit les belles pages consacrées à la vie divine en nous. Quant au tome II, intitulé *Synthèse du dogme catholique*, il est divisé en trois parties : la fin dernière, la méditation, les fins dernières. Les textes sur la foi, sur l'Église, corps mystique du Christ, sur le Christ souverain prêtre, peuvent fournir aux lecteurs attentifs d'inépuisables aliments pour leur vie spirituelle. On est surpris de trouver, dans un ouvrage qui se propose de fournir un enseignement théologique, tant de pages remplies d'aliments de piété. Mais la vraie théologie ne s'achève-t-elle pas dans l'amour?

7. *Pages dogmatiques de saint Augustin.* Tome I : *La grâce*; in-8 de XII-520 pp., 7 fr.; tome II : *Synthèse du dogme catholique*; in-8 de XVIII-985 pp. Chez l'auteur, M. Perrodon, Grand Séminaire d'Orléans 15 et 28 francs.

VIII. — *La Bibliothèque augustinienne*, dirigée par le R. P. Cayré, doit comprendre une section consacrée à l'édition des principales œuvres de saint Augustin. Nous avons sous les yeux les deux premiers volumes de cette série : le tome I comprend le *De moribus ecclesiae catholicae*, le *De agone christiano* et le *De natura boni*. Le texte reproduit est celui de l'édition bénédictine, sauf les corrections qui pourraient être suggérées par l'édition de Vienne. La traduction, l'introduction et les notes sont l'œuvre de M. B. Roland-Gosselin, professeur à l'Institut Catholique de Paris [8]. Il faut louer sans réserve la présentation matérielle de ce volume : les éditeurs se sont rapprochés de l'édition de la *Somme théologique* publiée sous les auspices de la *Revue des Jeunes* ; de sorte que nous avons un réel plaisir à tenir en mains et à étudier un livre aussi joliment fait. Et le contenu répond au contenant, si l'on peut ainsi parler. L'introduction est exactement ce qu'il faut, sans développements inutiles. La traduction est claire et facile. L'enchaînement des idées est mis en relief par des indications nombreuses, auxquelles nous reprocherons seulement d'être un peu trop précises et de mettre dans la pensée mouvante de saint Augustin une rigueur scolastique dont il était certainement fort éloigné. Les notes, reléguées à la fin du volume, fournissent sur les points difficiles les éclaircissements voulus. Tout cela est très bien. Il nous sera seulement permis de regretter que les textes augustiniens ne soient pas présentés au complet et que l'on ait cru devoir supprimer certains passages jugés moins actuels ou moins importants. Cela nous semble une véritable erreur. Les lecteurs qui auront le courage et le temps d'aborder l'étude de saint Augustin ne sont pas tellement nombreux ou tellement pressés, et ils aiment posséder les textes tels qu'ils sont sortis de la plume de leur auteur. En dépit de tous, saint Augustin n'a pas écrit pour nous, mais pour ses contemporains ; et il y a toujours quelque chose d'inactuel dans ses livres. Qui nous dira si les passa-

8 Œuvres de saint Augustin ; 1re série : *Opuscules*. I. *La morale chrétienne : De moribus ecclesiae catholicae. De agone christiano. De natura boni*. Texte, traduction, introduction et notes, par B. Roland-Gosselin. In-12 de 250 pp. ; Paris, Desclée de Brouwer, 1936, 15 francs.

ges omis le sont beaucoup plus que les morceaux reproduits ? Les prochains volumes nous diront si cette doléance méritait d'être entendue.

IX. — Le tome II des Opuscules de saint Augustin est intitulé *Problèmes moraux*[9]. Il comprend le texte et la traduction de sept opuscules : *Le bien du mariage* (401), *Les mariages adultères* (419), *Le mensonge* (395), *Contre le mensonge* (420), *La patience* (417), *L'utilité du jeûne* (vers 410), *Les soins dus aux morts* (421). Les problèmes traités sont, on le voit, très différents; et la composition de ces petits livres s'échelonne tout le long de la carrière de saint Augustin. Il est intéressant de rapprocher, comme on l'a fait, les opuscules qui reprennent le même sujet à plusieurs années d'intervalles. On peut ainsi se rendre compte du développement de la pensée augustinienne sur une question donnée. Le traducteur, M. le chanoine Combès, n'a pas épargné sa peine pour rendre en français le latin de saint Augustin. Peut-être y a-t-il çà et là quelques longueurs. Mais il était important de rendre claire une pensée toute en nuances; et, dans l'ensemble, cette traduction est vraiment très bonne. Pourquoi faut-il regretter, une fois de plus, les coupures faites çà et là au texte de l'évêque d'Hippone?

X. — Le volume que le R. P. Pope, O. P., consacre à *Saint Augustin d'Hippone* est un recueil de mélanges[10]. Il offre toutes les qualités, on n'oserait pas écrire tous les défauts aussi des ouvrages de ce genre, bien que le lecteur reste, après l'avoir lu, un peu contrarié de ne pas y avoir trouvé tout ce qu'il aurait désiré. En tout cas, on trouve déjà beaucoup de choses dans le précieux recueil du P. Pope : l'Afrique romaine au IV^e^ et au V^e^ siècle; la vie chrétienne en Afrique, la vie de saint Augustin, saint Augustin prédicateur, la correspondance de saint Augustin et le monde de la nature, le crime de schisme, *Rex pacificus* ou le modèle de la tolérance,

9. Œuvres de saint Augustin; 1^re^ série : *Opuscules*. II. *Problèmes moraux*. Texte, traduction, notes, par Gustave Combès; in-12 de 570 pp.; Paris, Desclée de Brouwer, 1907, 25 francs.

10. Hugh Pope, O. P., *Saint Augustin of Hippo* : in-8 de XIX-408 pp.; Londres, Sands and C^e^, 1937, 12 sh. 6.

les écrits de saint Augustin et leur ordre chronologique. De tout cela le chapitre le plus neuf peut-être est celui qui montre saint Augustin dans l'admiration des bêtes, spécialement des insectes et des oiseaux, car il nous découvre un aspect assez peu connu de l'esprit et de la sensibilité du grand docteur. Partout le R. P. Pope est un guide averti, avec lequel on est sûr de s'instruire beaucoup.

XI. — La collection d'*Études patristiques*, publiés par l'Université catholique d'Amérique vient de s'enrichir d'un volume sur *L'ordre des mots dans les œuvres de saint Augustin*[11]. A première vue, un pareil ouvrage n'intéresse guère que les grammairiens ou les linguistes, et l'on peut se demander ce que les lecteurs de *La Vie Spirituelle* ont à en retirer. Il est vrai de fait que l'auteur a conçu surtout son travail du point de vue philologique et que les sèches statistiques y abondent. Mais qui ne sait par expérience que, si la grammaire et l'usage donnent les règles générales sur la place des mots dans les phrases, ces règles sont encore assez larges; et que chacun, au gré de ses idées, de ses émotions, de ses sentiments, est susceptible de les faire varier ou de les appliquer de façon personnelle? On peut montrer que saint Augustin observe les règles de l'ordonnance classique dans les traités qui, comme *La Cité de Dieu*, sont composés avec soin, et cela montre l'excellente éducation qu'il avait reçue. On découvre également que, dans les *Sermons* surtout, saint Augustin se laisse davantage aller à traduire les mouvements de sa pensée : c'est là surtout que l'ordre des mots exprime ses sentiments, ses émotions, ses efforts et que le psychologue remercie le linguiste des secours nouveaux apportés par lui à l'étude d'une âme.

XII. — L'emploi de l'optatif en grec par les différents auteurs de l'époque patristique a déjà fait l'objet de plusieurs mémoires. Philon, Clément d'Alexandrie, saint Grégoire de Nysse, saint Jean Chrysostome, d'autres encore ont fourni la

11. Sister Mary Sarah Muldowney, *Word-order in the works of St. Augustine* (The catholic university of America, Patristic studies, t. LII); in-8 de xxiv-155 pp.; Washington, The catholic university of America, 1937.

matière de travaux approfondis, dans lesquels leurs œuvres sont étudiées de cet unique point de vue. Voici maintenant un travail semblable sur *L'usage de l'optatif dans les œuvres de Théodoret, évêque de Cyr* [12]. Il ne faut pas s'exagérer l'importance du problème qui demeure des plus restreintes, même du simple point de vue de la linguistique. On a beaucoup dit naguère que l'optatif tend à disparaître de l'usage courant à mesure que l'on s'éloigne de la période classique, et cela reste vrai en gros. Mais on s'aperçoit, à mesure que les écrivains postérieurs sont étudiés de plus près, qu'ils restent plus fidèles qu'on ne l'aurait cru aux bons usages et que le mode optatif continue à remplir chez eux son rôle traditionnel. Théodoret, comme bien d'autres, écrit fort correctement et subit l'influence des maîtres de la seconde sophistique. Le fait n'est pas sans intérêt lorsqu'on se souvient que Cyr, dans l'Euphratésienne, était le centre d'une région purement syriaque de traditions et de langue.

XIII. — C'est un grand événement dans le domaine de la Patrologie que l'apparition des *Sermons de saint Césaire d'Arles* édités par Dom Morin, O.S.B. [13]. Depuis si longtemps cette édition nous était annoncée et promise que nous avions fini par ne presque plus y croire. La voici cependant devant nous, telle que nous l'avions rêvée, sinon plus belle encore. On peut dire qu'elle est l'œuvre d'une vie, car, depuis les jours lointains de sa jeunesse, Dom Morin n'a jamais cessé d'y penser et de la préparer avec amour. En vain, les circonstances ont-elles, à plusieurs reprises, semblé opposer à la réalisation de l'œuvre d'infranchissables obstacles : la volonté du travailleur a été la plus forte.

L'édition nouvelle ne comprend pas moins de deux cent trente-huit sermons de saint Césaire. Parmi combien d'autres n'a-t-il pas fallu les découvrir? Combien de manuscrits

12. R. Daniel Chr. Fives, *The use of the optative mood in the works of Theodoret, bishop of Cyrus* (Patristic studies, t. L); in-8 de xxiii-106 pp.; Washington, The catholic university of America, 1937.

13. *Sancti Caesarii episcopi Arelatensis opera omnia : volumen I Sermones nunc primum in unum collecti et ad leges artis criticae ex innumeris manuscriptis recogniti*, studio et diligentia *D. Germani Morin*; 2 vol. in-4 de lxv-1055 pp.; Maretioli, Maredsous, 1937.

ont passé entre les mains de l'éditeur? Avec quelle patience, l'authentique a-t-il été séparé de l'apocryphe? La préface nous le dit, et aussi la table des *initia*, dressée avec tant de conscience. Cette fois, c'est vraiment saint Césaire qui nous est rendu, qui revit sous nos yeux et qui nous parle. On sait que son éloquence simple atteignait les plus humbles brebis de son troupeau : le saint évêque retrace de la vie quotidienne de ses chrétiens un tableau sans fard, et les historiens trouveront chez lui les renseignements les plus abondants sur les vertus, sur les vices aussi des fidèles du VI[e] siècle. Nous ne pouvons pas insister ici : contentons-nous de féliciter Dom Morin et de le remercier de tout cœur.

XIV. — Les chrétiens d'aujourd'hui peuvent-ils encore se mettre *A l'école de saint Benoît*? Le docteur D. Gorce n'hésite pas à répondre affirmativement à cette question dans un charmant petit livre auquel il faut souhaiter beaucoup de lecteurs[14]. Après nous avoir rappelé ce que nous savons de saint Benoît et ce qu'est la règle bénédictine, ce fruit mûr du passé monastique et de la spiritualité des Pères, reflet de l'idéal chrétien primitif, le D[r] Gorce nous conduit jusque dans l'école du service du Seigneur, c'est-à-dire dans le monastère dont l'Abbé est le chef, mais aussi dont la famille chrétienne est l'image; il nous initie à l'*opus Dei*, c'est-à-dire à la prière liturgique, à l'oraison privée, à l'*opus manuum* ou travail manuel, à la *lectio divina* ou lecture des livres saints. Il termine son livre par d'opportunes remarques sur l'ascèse et la spiritualité bénédictines, sur la charité fraternelle, sur l'oblature bénédictine. Un optimisme de bon aloi remplit tout ce livre et finit par conquérir les esprits même les plus prévenus. Pourquoi, après tout, n'essaierions-nous pas de réaliser, chacun à la place où nous sommes, le très beau et très noble idéal bénédictin?

XV. — La période qui s'étend de la mort de Clovis (507) à la mort de Charlemagne (814) est un temps de grande activité législatrice pour l'Église franque. Les conciles d'abord,

14. Docteur Denys Gorce, *A l'école de saint Benoît* (La vie intérieure pour notre temps); in-12 de 224 pp.; Paris, Bloud et Gay, 1937.

puis les chefs du pouvoir civil multiplient les décisions; canons et capitulaires forment un ensemble des plus riches. Il convenait d'étudier cet ensemble, et c'est le travail que vient de réaliser M. C. de Clercq, dans un de ces ouvrages solidement charpentés dont nos voisins de Belgique sont coutumiers[15].

L'historien de la vie spirituelle trouvera bien des détails intéressants à recueillir dans ce livre, où nous voyons les efforts des évêques et ceux des rois ou de l'empereur lui-même s'unir pour réformer une Église qui a sans cesse besoin de nouveaux avertissements ou de nouvelles sanctions. La multiplicité même des lois n'est pas un témoignage favorable à l'élévation de la pratique quotidienne; elle est du moins la preuve du ferme maintien de l'idéal chrétien.

XVI. — Grégoire de Chypre est une des personnalités les plus mystérieuses dans l'histoire de la spiritualité orientale. Depuis Assemani, on le regarde généralement comme le maître de saint Épiphane de Salamine, ce qui amène à reporter au IVe siècle le temps de sa vie et de son activité littéraire. Les quelques hésitations manifestées, de temps à autre, au sujet de cette date, n'ont guère trouvé d'écho.

Il est vrai que le problème n'avait pas encore été étudié complètement. Une longue notice de Mingana, parue en 1915, est rédigée sans aucun esprit critique : il n'y a pas lieu d'en tenir compte. Le vaillant érudit qu'est le R. P. Hausherr, S.J.[16], a voulu en avoir le cœur net, et il a repris *ab ovo* l'examen de la question. Il faut décidément renoncer à voir dans Grégoire un mystique du IVe siècle. C'est aux environs de 600 qu'il a vécu et qu'il a fait un voyage dans l'île de Chypre. Il a été le contemporain et peut-être l'ami de Babaï le Grand; il a été de même le contemporain d'Henana d'Adiabène et peut-être son condisciple à l'école de Moïse.

15. Carlo de Clercq : *La législation religieuse franque de Clovis à Charlemagne. Étude sur les actes des conciles et les capitulaires, les statuts diocésains et les règles monastiques*; in-8 de xvi-398 pp.; Louvain, Bibliothèque de l'université; Paris, recueil Sirey, 1936.

16. I. Hausherr : *Gregorii monachi Cyprii De theoria sancta, quae syriace interpretata dicitur visio divina* (*Orientalia christiana analecta*, 110); in-8 de 159 pp.; Rome, Institut pontifical oriental, 1907.

Parmi les adversaires qu'il combat, figurent en première ligne Henana et les Messaliens.

On voit l'importance de ces conclusions. Parmi les ouvrages de Grégoire figure, en effet, un livre sur la contemplation, *De theoria sancta*, dont le R. P. Hausherr donne l'édition et la traduction latine. Ce livre est des plus intéressants pour l'étude des doctrines relatives à la vision de Dieu. Or, nous apprenons, par les notes du savant éditeur, que Grégoire dépend d'Évagre le Pontique, dont il reprend les idées ou même les expressions. En lui, nous devons reconnaître un nouveau témoin de l'influence exercée par Évagre sur la spiritualité syriaque. Ainsi le R. P. Hausherr ajoute un chaînon de plus à tous ceux que sa science avait déjà retrouvés, dans la lignée spirituelle d'Origène et de ses disciples.

Dijon.

G. Bardy.

Théologie mystique et psychologie religieuse

« On peut entrevoir le jour, écrivait le psychiatre Rogues de Fursac, où l'on n'aura pas plus besoin de la grâce pour expliquer la conversion, que de Jupiter pour expliquer la foudre. » Anticipation quelque peu téméraire. Depuis quelques années le bel effort des *Études Carmélitaines* nous aide à mieux comprendre, au contraire, que le fait mystique demeure irréductible aux lois de la psychologie purement empirique.

Le contenu transcendant de l'expérience mystique se présente néanmoins sous un aspect psychologique, il s'insère dans nos actes humains : d'où la légitimité d'une psychologie et d'une philosophie religieuses, à côté d'une théologie mystique. Mais l'expression *à côté* indique mal la relation de ces diverses sciences; elles souffrent beaucoup plus qu'un rapport de juxtaposition : leur intime connexion appelle leur réciproque concours. Telle est l'idée de base qui préside à la collaboration des savants et des théologiens qui confrontent chaque année leurs travaux aux Journées de Psychologie religieuse d'Avon. Le sujet de la dernière session (21, 22 et 23 juillet 1937) se résume en deux mots, en tête du numéro des *Études Carmélitaines*, qui en donne *in extenso* les rapports : *Illuminations et Sécheresses*. La place nous manque pour rendre compte en détail de ces belles études [1]. Nous voudrions simplement signaler ici quelques précisions méthodiques intéressantes.

1. Notons celles qui entrent plus spécialement dans le cadre de notre revue : M. T.-L. Penido, *Les trois plans de la Psychologie religieuse*; P. André de la Croix, *L'état de nuit obscure est-il raisonnable?*; Dr Jean Lhermitte, *Étude biologique des états d'aridité mystique*; Pr. Laignel-Lavastine, *Concomitance des états pathologiques et des « trois signes »*; Louis Massignon, *L'aridité spirituelle selon les auteurs musulmans*; Ch. Journet, *L'aridité dans le Protestantisme*; M. Lot-Borodine, *L'aridité ou « siccitas » dans l'antiquité chrétienne*; P. Louis de la Trinité, *Sèche et obscure nuit de contemplation*; M. Olphe-Gaillard, *La nuit du sens d'après le P. de Clorivière*; P. Bruno de Jésus-Marie, *Témoignages de l'expérience mystique nocturne*.

La collaboration des psychiatres, des psychologues, des philosophes et des théologiens exige qu'on distingue correctement les divers ordres de causes qui entrent en jeu dans les faits mystiques. Une brève et claire analyse de M. Penido établit trois plans d'étude et de recherche : le *plan empirique* phénoménal, où l'on observera les phénomènes religieux selon la méthode empirique propre aux sciences expérimentales ; le *plan ontologique*, où l'on étudie, non plus les « apparences de la vie religieuse, mais son essence », « non plus les conditionnements, mais les causes » (l'essence de la vie religieuse proprement dite étant surnaturelle, sa cause propre l'étant aussi, la philosophie ne peut les saisir qu' « obscurément, à travers certaines propriétés [2] » ; enfin, « au sommet du réel, le *plan surnaturel* » où la théologie s'efforcera de saisir en son intégrité, à la lumière de la foi, l'essence de nos actes religieux. Cette terminologie offre, nous semble-t-il, un inconvénient : elle constitue, au second degré, une catégorie privilégiée de l'être (le plan ontologique), alors que le plan empirique et le plan surnaturel donnent aussi accès à l'être. Il y aurait avantage, croyons-nous, à revenir à une terminologie plus exacte : plan empirique, — ce plan de l'être qui est immédiatement saisi par la sensation et l'expérience ; plan métaphysique, — ce plan de l'être qui n'est pas atteint immédiatement par la sensation et l'expérience, mais proprement par la raison et le raisonnement ; le plan surnaturel, ce plan de l'être qui n'est atteint qu'à la lumière de la foi et par le raisonnement théologique.

Sur ces divers plans, une collaboration correcte exige qu'on ne cède pas, consciemment ou non, aux tentations du « miraculisme » ou du « positivisme ». Cette remarque de M. Penido est fort juste : « Quand on va au fond des choses, l'on s'aperçoit sans peine que les positivistes tout autant que les miraculistes identifient surnaturel essentiel et surnaturel modal, bref *confondent grâce et miracle*. Ils s'imaginent que l'activité de la grâce, pour être réelle, doit déformer notre nature, bouleverser notre psychologie, se substituer à nos facultés. S'il en était ainsi, l'antagonisme entre psychologie et théologie serait, en effet, irrémédiable. Au contraire, s'il est vrai que — réserve faite des cas miraculeux — la grâce ne suspend pas l'activité des lois psychologiques, mais s'en

2. La philosophie religieuse, au plan métaphysique, a pour objet propre, pourrait-on dire, l'ontologie de l'*acte humain engagé* dans les faits d'ordre religieux, et saisi dans son engagement même, dans sa connexion vitale au fait mystique.

sert comme d'un instrument, il devient clair que le conflit non seulement se résout, mais ne se pose même pas » (*Loc. cit.*, p. 4).

Mais si la grâce — le surnaturel essentiel — ne modifie pas le mécanisme psychologique, un danger guette le savant : celui d'expliquer par les mêmes lois biopsychologiques des phénomènes d'essence très diverse. Le professeur Lhermitte signale des cas remarquables de cette confusion. M. Philippe de Felice, notamment, relève « entre les transes extatiques et l'intoxication ébrieuse des ressemblances évidentes ». « Nous supposons donc, écrit-il, que certains exercices mentaux auxquels les mystiques ont recours pour parvenir à l'extase produisent des effets comparables à ceux d'une substance toxique, l'alcool par exemple » (*Loc. cit.*, p. 95). Pour déceler la différence de ces faits psychologiques, il faut aller de l'apparence au contenu, du phénomène à l'essence. En ce passage, une philosophie et une théologie sont requises pour ne pas rester prisonnier de l'empirisme.

Inversement, le théologien qui ignore le champ de l'expérience pourra céder à la tentation d'expliquer par la « grâce » tout un ordre de phénomènes qui relèvent simplement de la physio-psychologie naturelle. Saint Thomas assigne à l'extase trois causes possibles : une cause physiologique (*causa corporalis*), le prestige des démons (*virtus daemonum*), la puissance divine (*virtus divina*) (II^a II^{ae}, q. 175, a. 1). Comment le théologien pourrait-il attribuer à la cause divine certains phénomènes mystiques si la cause physiologique n'est pas scientifiquement éliminée? Pour que le théologien passe du plan purement formel et conceptuel au plan des faits et des jugements de valeur, il a donc besoin des sciences empiriques.

N'y aurait-il pas dès lors un intérêt majeur à ouvrir d'une façon toujours plus large et plus méthodique aux diverses catégories de travailleurs le champ des sciences voisines dont la connexion seule permettra de cerner convenablement l'objet intégral de la psychologie religieuse? Le médecin, le psychiatre, le psychologue expérimental ne devraient-ils pas avoir droit d'entrée dans nos écoles de théologie ? Ne serait-ce pas là un bon moyen de donner à notre théologie, trop scolaire, trop spéculative, plus de chair et de sang, et de la lancer plus hardiment sur les chemins de la vie ?

E. L.

Le Gérant : E. Aubin. Imp. E. Aubin et Fils. — Liguge (Vienne).